
نادية بونفقة

فلسفة إدموند هسرل

نظرية عالم الحياة

ديوان المطبوعات الجامعية

نادية بونفقة

فلسفة إدموند هسرل

نظرية عالم الحياة

تقديم الدكتور ديتر لومار
مدير أرشيف هسرل بجامعة كولونيا



الكتب الصادرة عن ديوان المطبوعات الجامعية لنفس المؤلف:

- ماذا يعني التفكـــــير سبتمبر 2008 د.م.ج
- فلسفة إدموند هسرل: نظرية الرد الفينومينولوجي
  - الطبعة الأولى 2005 د.م.ج
  - الطبعة الثانية 2011 د.م.ج

رقم النشر: 4.08.5309
رقم ر.د.م.ك (ISBN): 978.9961.0.1554.4
رقم الإيداع القانوني: 530-2012

فينومينولوجيا عالم الحياة

تقديم الدكتور ديتر لومار
مدير أرشيف هسرل بجامعة كلونيا

إن موضوع عالم الحياة لم يظهر لأول مرة لدى هسرل في كتابه *أزمة العلوم الأوروبية والفلسفة الترنسندنتالية* 1936، بل إن "الموقف الطبيعي" الذي تضمنه كتاب *الأفكار 1* (1913)، يمكن وصفه كنمط من التصديق بالعالم وبواقعيته. بالمثل ينتقد هسرل في كتاب *الأفكار1* التجريد المميَّز للفيزياء التي تتناول الشيء فقط في صفاته القابلة للقياس، و تغض الطرف عن الصفات "الذاتية" الثانوية مثل اللون، الحرارة إلخ. إن الفيزيائي يجرّد حتى المكان اليومي للإدراك ليجعل منه مكانا موضوعيا- فيزياءويا[1]، دقيقا. إن كل ما يمكن إدراكه حسيا ليس سوى رمزا للوجود الحقيقي الفيزياءوي الذي يوجد وراء الأشياء اليومية. نتيجة لهذا يصبح العالم اليومي في نظر الفيزياء مجرّد شيء ذاتي. على أن هسرل يعترض على هذا بأن الشيء الذي يبحثه الفيزيائي هو نفسه الشيء الذي ينتمي إلى الحياة اليومية. هنا نجد المعالم الأولى لنقد هسرل للعلم فيما بعد. هذا النقد يعني أن العلم لا يملك بأي حال من الأحوال قيمة أسمى من بداهات الحياة اليومية. بل إن بداهات العلم نفسها ترتكز جميعها على بداهات الحياة اليومية.

في كتاب *الأفكار2* نجد التأويل الأول للأنا بمعنى أنا- الأشياء المألوفة[2]. بهذا فقد تمّ لأول مرة إثارة الاهتمام بعملية كسب التجربة والتكوين الوراثي

1 objektiv-physikalischen Raum .
2 Habitualitäten

للشخصية[1] في قرارات وتجارب تمت معاناتها بشكل انفعالي. من الأمثلة الرئيسية هنا نجد تحليلات الهيجانات مثل الخوف والغضب. إن مثل هذه الهياجانات تحيل قصديا إلى أحـــداث ماضية ومستقبليـــة. بهذا تُستخلـــص الصفات الشعـــورية والتحفيزية للسلوك اليومي،[2] التي تنتمي إلى مجال المعارف والموضوعات الصحيحة بصورة بديهية، في العالم. أما في الفقرتين 69 و72 من كتاب *المنطق الصوري والترنسندنتالي* (1929)، فيفحص هسرل الوظيفة التأسيسية التي تملكها بداهة عالم الحياة بالنسبة إلى المنطق والرياضيات. في الجزء الثاني من الكتاب يشترط الرجوع إلى بداهات التجربة، أي تجارب أشياء فردية عينية، وهذا من أجل أن نفهم كيف تكون العلوم الصورية[3] ممكنة. في هذا السياق يهتم هسرل بالدرجة الأولى بنقد الحق[4] وحدود هذا الحق ضمن تجريدات المنطق والرياضيات. لو كان ينبغي لهذا النقد أن يكون ممكنا من دون حلقة،[5] لما كان بإمكان أرضية التجربة التي ننطلق منها في هذه الخطة، أن تتضمن بعد أيا من هذه التجريدات الواضعة.[6] لهذا السبب يشترط هسرل الرجوع إلى عالم الحياة قبل العلمي.

في كتاب *أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية* (1936) نجد كذلك أبحاثا موازية بخصوص تجريدات الفيزياء. إن عالم الحياة يمثّل حتى بالنسبة إلى العلوم الطبيعية المجرّدة، مجال البداهات المؤسِّسة التي تعتبر أصلا لتأسيس بداهات علمية. في الفقرتين 1 و7 من كتاب *الأزمة* يتحدث هسرل عن وظيفة الفلسفة على العموم، حيث يركّز على مسألتين مركزيتين هما: العصور اليونانية القديمة بصفتها أنموذجا، والتأمل الجديد للتحديد العقلي للحياة

1 genetischen Bildung der Persönlichkeit
2 gefühlsmäßigen und motivationalen Aspekte des alltäglichen Handelns
3 Formalwissenschaften
4 Recht
5 Zirkel
6 idealisierenden Setzungen

بواسطة فلسفة التنوير. في الفقرة 9 الطويلة يتناول هسرل البداهات[1] المنهجية لجاليلي وكذا أهمية هذا الأخير بالنسبة إلى تطور الفيزياء. أما في الفقرتين 10 و27 فيناقش هسرل تعارض المذهب الموضوعي المعاصر في العلم مع المذهب الذاتي الترنسندنتالي (ديكارت، سبينوزا، لوك، بركلي، هيوم، كانط) في الفلسفة المعاصرة. بعد ذلك يبدأ تحليل عالم الحياة. إن هسرل يعلم أن العلوم، طبقا للكيفية الخاصة التي تفهم بها ذاتها[2]، ليست في أزمة. بالعكس إن العلوم الوضعية تشهد تطورا ناجحا ومتواصلا على مستوى موضوعاتها ومناهجها، وهذا فوق أرضية نتائج سبق تحقيقها. من هنا يبدو أن تقدير أزمة ما إنما يصدق بالأحرى على الفلسفة نفسها، التي نعثر فيها على تحوّل سريع للشكية، للوجودية، اللاعقلانية، الصوفية وكل اتجاه يتصارع مع كل اتجاه آخر.

على أن الأزمة الحقيقية للعلـــوم الوضعية لا تشكـــل عائقا أمام تقدّمـــها أو شكا مبرَّرا في علميتها. إن الفحص الحاسم يمسّ دلالتها الحياتية[3]، أي الشيء الذي يعنيه العلم بالنسبة إلى الحياة عموما.

هذا، ولا يمكننا أن نردّ مسألة الأهمية باالنسبة إلى الحياة، إلى المنفعة الكبرى التي حققها العلم والتقنية. تملك وضعية العلوم جانبا سلبيا، وهذا الجانب يتمثّل في إعراضها عن الأسئلة التي تعتبر مصيرية بالنسبة إلى وجود إنساني حقيقي وناجح.

إن أمنية التنوير المتمثّلة في أن يجعل كل من العقل والعلم حياتنا أيضا أكثر عقلانية، لم تتحقق لحد الآن. إن ما تصبو إليه الإنسانية الأوربية من خلال التنوير هو أن تؤسس حياتها من جديد بحرية، ومن غير أحكام مسبقة، وهذا بالتخلص من روابط الأسطورة، الدين والتقليد. إن هذه الاستقلالية النظرية

1 Einsichten
2 ihrem eigenen Selbstverständnis nach
3 *Lebensbedeutsamkeit*

المكتسبة بواسطة نقد الأحكام المسبقة الدينية والأسطورية، يجب أن تتبعها الاستقلالية العملية، وأداة هذا التقدم هي الفلسفة. يتمثّل الأمل في أن تحقق الفلسفة، شأنها شأن العلوم، نوعا من التقدم، أي أن تُطوّر مناهج دائمة وفي نفس الوقت أن تستطيع أن تشيّد بشكل مثمر فوق الأعمال التمهيدية للأسلاف. إن هذه الفكرة التقدمية انعكست أيضا على الخيالات[1] السياسية والاجتماعية للتنوير. لقد كان من الواجب حل المشاكل الأساسية للإنسان ضمن نسق عقلي يتسّع ذاتيا بشكل تقدمي. إن فكرة هذا النوع من العلم العقلي الذي تنتمي إليه الفلسفة وكل العلوم الوضعية، هي فكرةphilosophia perennis، أي فكرة نشاط فلسفي خالد ومتجدّد تجددادا ذاتيا.

في الواقع، لقد تبيّن أن هذا المنهج المتقدّم و المتيح للتقدم لا يمكن تحقيقه إلا في العلوم الوضعية. هنا تحققت الانتصارات المطلوبة و المرجوة، هنا تحقق البناء. للأسف اتخذت الفلسفة على خلاف هذا صورة فلسفات مؤثّرة[2] لذاتها، لكن غير متحدة فيما بينها، بل مقصية لبعضها البعض ومتصارعة مع بعضها البعض. من هنا يرى هسرل الفلسفة، هذا التأسيس الأصلي[3] للإنسانية الأوروبية المعاصرة، أيضا في أزمة عميقة ترجع أسبابها إلى اعتقاد الفلسفة بأنها لا تستطيع تحقيق أنموذجها الخاص. بهذا فإن صفة "أوروبي" في هذا السياق ليست تحديدا جغرافيا[4] شاملا (ومن هنا أيضا مقصيا)، بل بكل بساطة الوصف[5] الذي اختاره هسرل لفكرة تأسيس نظري وتطبيقي، أخير ومسؤول. إن القرار المتعلق بمعنى ولا معنى فكرة الفلسفة هذه، وكذا معنى ولا معنى حياة ناجحة، يجب إذن أن

1 Utopien
2 eindrucksvoll
3 Urstiftung
4 Ortsbestimmung
5 Bezeichnung

يتناول ضمن الفلسفة. إذا أمكن تحقيقه، كان بوسع الفلاسفة أن يكونوا شيئا يشبه *خَدَمة الإنسانية*[1].

لماذا يبدو جاليلي في الفقرة 9 من كتاب *الأزمة* كشخصية بارزة إلى هذا الحد، في عملية تغيير معنى العلوم الطبيعية في بداية الحقبة المعاصرة؟ يُعرف جاليلي عندنا من خلال أبحاثه المتعلقة بالميكانيكا واكتشافه لحركة عالم جوبيتر[2]، كما يُعرف أيضا من خلال دفاعه عن البديل الكوبرنيكي عن نظام العالم البطليموسي[3]. إنه ينتمي إلى جماعة مميَّزة من علماء الطبيعة الذين ساهموا، كل حسب طريقته، في اكتشاف الحقيقة المتمثلة في أن الأرض وكل الكواكب تدور حول الشمس. لقد اتُخذ جاليلي مثلا أعلى بصفته رجل منهج بالدرجة الأولى، ذلك أنه صاغ بالضبط ما كان يعتقده الباحثون الطبيعيون الآخرون في عصره، وهو أن كتاب الطبيعة قد حُرِّر بصيغ رياضية، وهذا يعني أن الطبيعة نفسها تملك بنية رياضية.

غير أنه لم يكن من السهل تحقيق هذه الفكرة الخاصة بطبيعة مشكَّلة رياضيا في علم طبيعي نشط مريِّض. حتى الرياضيات كان عليها هاهنا أن تتجاوز بعض المشاكل الصعبة، وخير شاهد على ذلك تاريخ الجبر وحساب التفاضل. ليس من السهل في الغالب أن نقيس أيضا أشياء العالم الحسي المحيط بنا بدقة، إلا أن التحسينات[4] التي أدخلت على تقنية القياس، وكذا إنتاج عدسات بصرية إلخ. قد سمحا بممارسة عملية استكمال[5] القياس. إننا نعتقد أنه في مقدورنا دائما أن نتجاوز من جديد كل دقة أو صرامة[6] محققة. حتى الأشياء اليومية نفسها يعاد صياغتها[7] في النظرة المجرَّدة للفيزياء إلى أشكال مثالية دقيقة. فهي موضوع

---

1 die *Funktionäre der Menschheit*
2 Jupitermonde,
3 ptolemäischen Weltsystem
4 Verbesserungen
5 Vervollkommnung
6 Genauigkeit
7 umgedeutet

للتجريد، وهي نفسها تخضع للتجريد. إن العالم يتغيّر من منظور هذا التجريد. كما أن القياس يقدّم في الحياة اليومية مقاربة[1]، تقريبا[2] من قياس مثالي. إن القياس الدقيق يسمح بالاقتراب من الحقيقة المماثلة واللانسبية، كما أن الطبيعة التي تم قياسها بدقة تتحوّل بهذا إلى نمط[3] الموجود بالحقيقة. نفس الشيء يصدق أيضا على العلاقات السببية ضمن الحياة اليومية. إن العلم الطبيعي المريّض هو أول علم تصوّر العلاقات السببية كعلاقات قابلة للوصف بشكل مثالي رياضي، كقوانين للطبيعة نفسها. لهذا يتم أيضا في العلم الطبيعي المريّض تصور فكرة سببية كلية ضرورية تكون قائمة وراء العلاقات التقريبية[4] في العالم اليومي المحيــــط بنا.[5]

من وجهة نظر المرحلة المعاصرة، حسب الشك الراديكالي لهيوم بخصوص فكرة سببية كلية، وحسب كل من بركلي وكانط يظهر لنا تصور البنية الرياضية للطبيعة كنوع من الفرضية، بحيث سيكون العلم الطبيعي بصفته كلا بمثابة التأكيد اللامع لهذه الفرضية. إلا أنه يبقى رغم كل الانتصارات مجرد اختراع نافع، تجريدا لا يملك سوى علاقة محدودة بمعرفتنا للسببية التي تنتمي إلى عالم الحياة[6].

حتى الرياضيات لم تنج من التحول البطيء للمعنى الذي شهد بداياته مع تجريدات العلم الطبيعي. ففي الجبر يمكننا ملاحظة تقنينا معيّنا للرياضيات، ذلك أنه في وحدة القياس[7] التي يمكن أن تُدرك فيها عمليات العد كلوغاريتم[8]، أي

1 eine Annäherung
2 Approximation
3 stilisiert
4 ungefähren Verhältnissen
5 in der alltäglichen Umwelt
6 lebensweltliche Erfahrung
7 Maß
8 Algorithmus

كطريقة عدّ بسيطة، تتحوّل أيضا الأريطميقا[1] إلى نشاط يتّبع فقط قواعد لعبة معينة. بهذا تم تقنين الرياضيات بمعنى من المعاني، وهذا التقنين أدى بدوره إلى ابتعاد متزايد عن الأصل المرئي لهذا العلم، الشيء الذي نجم عنه تضييع أكيد للمعنى بصفة دائمة.

إلا أن تضييع المعنى إذا كان يعني تغييرا للمعنى وابتعادا عن المصادر الأصلية والمرئية لمعنى العلم، فإن تأثيره على العالم اليومي سيكون أكبر، ذلك أنه سيتم تأويله الآن كعالم مجرّد[2] تجريدا رياضيا، كعالم من المثاليات[3]. هذا العالم المجرَّد سيعتبر في الوقت نفسه العالم الحقيقي الوحيد.

إلا أن هذا يعدّ إدراجا، إلحاقا غير مقبول، لأن معه ابتعدت نظرتنا إلى العالم عن المصادر المرئية في عالم الحياة. إن هذا التأويل الجديد[4] للعالم اليومي قد بدأ أول ما بدأ مع جاليلي.

من الممكن أن نتأمل إلحاق طبيعة مجرَّدة بطبيعة حسية كعائق حقيقي أمام الفهم الذاتي وفهم العالم. كان من الواجب أن يكون هدف العلوم الطبيعية قائما أصلا في الحياة، إلا أن علاقة العلوم بالحياة اليومية[5] قد تم دفنها بواسطة التجريدات،[6] الشيء الذي جعل كل تأمل ينتهي دائما عند التصور الذي مفاده أن الأمر يتعلق بكل تأكيد بالطبيعة نفسها المشكّلة بطريقة رياضية. إلا أننا نغفل وننسى خلال ذلك أن الأمر يتعلق بتجريد منهجي قادنا من العالم اليومي المحيط بنا إلى تصور بنية مثالية للطبيعة نفسها.

---

1 Arithmetik
2 substruierte
3 Idealitäten
4 Umdeutung
5 Alltag
6 Idealisierungen

إن العمليات التجريدية في العلوم الطبيعية تعدّ نوعا من "اللُبس الفكري" بالنسبة إلى العالم. هذا اللبس مفيد خاصة بالنسبة إلى التنبؤ الذي صار ممكنا في العلوم الطبيعية بفضل المناهج الرياضية. غير أنه مضر أيضا في الوقت ذاته، لأن اللبس الفكري يبدّل العالم والإنسان، يضفي عليهما خصائص لا يملكانها. تظهر نتائج ذلك على سبيل المثال في التأويل الميكانيكي للسلوك الإنساني لدى هوبز. كما يصف كانط من جهته مشكلة كيف يمكن تصور حرية الإنسان في عالم يكون محّددا تحديدا سببيا كليا كما يلي: إذا كانت كل الأحداث تخضع لسببية كلية، فهذا يعني أن سلوكي الخاص هو أيضا نتيجة سببية لأحداث أخرى ومن هنا فهو سلوك غير حر.

هذا، وقد توالت عدة محاولات من أجل حل مسائل الأسس والمشاكل الناجمة عن التجريدات الممارَسة من طرف العلوم الطبيعية المعاصرة. كما أنه سرعان ما برز بشكل إجمالي مع المذهب التجريبي الإنجليزي، تحوّل للمذهب الموضوعي المعاصر إلى *مذهب ذاتي ترنسندنتالي*. إن السؤال الذي يطرحه المذهب الترنسندنتالي هو: كيف نشأ المعنى الوجودي للعالم المعطى بشكل سابق في أفعال ذاتية. هاهنا يوجد في الوقت ذاته إعراض عن المذهب الموضوعي الإثباتي والساذج للفلسفة المعاصرة: إن الشيء الأول في ذاته ليس العالم بل الذاتية التي تؤسس هذا العالم (Hua VI, 70).

إلا أن كل هذه المحاولات تشكل افتراضا حاسما، إنه افتراض *عالم الحياة* قبل- وخارج – العلمي وبداهاته.

يكرّس هسرل (Hua VI, 107 f.) لهذه البداهات تحليلا فينومينولوجيا مفصّلا. ففي مقدمة كل البداهات يوجد الإدراك كنمط أصلي[1] للحلس، يليه التذكر والخيال. كما يوجد مصدر آخر للبداهة وهو جسمنا مع أعضائه

1 Urmodus

الإدراكية الحسية[1] وهي: العينان، اليدان، الأذنان...إلخ. وتلعب في الوقت نفسه إلى جانب الإدراكات، حركات الجسم Kinästhesen التي تحصل بالتوازي مع الإدراك الحسي دورا تأسيسيا مهماً. إن الإدراك وحركات الجسم Kinästhesen يتفاعلان مع بعضهما البعض،[2] وذلك عندما يثبتان الشيء الذي نراه بصفته مرئيا وحقيقيا. لو وجد في هذا التفاعل[3] بين حركات الجسم والعينية[4] نقض[5] للمعيارية،[6] لعرفنا مباشرة أن الشيء الذي نراه هنا ليس حقيقيا. إن السلوك الأناوي الفاعل والمتصرف بنشاط للجسم، الذي ترافقه دائما حركات الجسم، هو في الوقت ذاته نوع من الأداة العقلية. بواسطته يمكنني، وذلك من خلال تحريكه مباشرة، أن أحرك نفسي والأجسام الأخرى المنتمية إلى العالم الخارجي بطريقة غير مباشرة إلخ. إنه يحقق إمكانياتنا.

إن الآخرين يظهرون أولا في إدراكنا بصفتهم أجساما[7] مميَّزة ومتحركة حركة ذاتية، ليتجلّوا بعدها كأجساد[8] تابعة لذوات-أناوية أجنبية. إلا أن هذا الإدراك لجسم أجنبي بصفته جسدا أجنبيا، يكون دائما بشكل غير مباشر وبواسطة، ذلك أن تجارب الآخر لا تعطى لنا أبدا بشكل ذاتي، كما هو الحال بالنسبة إلى تجاربنا الخاصة. هذا يعني أن الطريقة الخاصة التي يعطى لي بها جسدي، من خلال إحساسات مزدوجة[9] على سبيل المثال، لا يمكن أبدا أن يبلغها شخص آخر. إن الجسدية التي يتصف بها الآخر تبقى طبقة خالصة من المعنى،[10] مضافة بشكل إدراكي.

1 Wahrnehmungsorganen
2 spielen zusammen
3 Zusammenspiel
4 Sinnlichkeit
5 Bruch
6 Normalität
7 Körper
8 Leiber
9 Doppelempfindungen
10 bloße Sinnesschicht

غير أن الأمر لا يتعلق فقط بتأسيس هؤلاء الآخرين، بل أيضا بأفعال التأسيس الجماعية التي نؤسس فيها على سبيل المثال موضوعية الأحداث[1]. إن موضوعية حدث ما تعني أنه لا يصدق فقط بالنسبة إلي، بل أيضا بالنسبة إلى كل الآخرين. فضلا عن هذا توجد نظرة جماعية إلى الموضوعات والأفعال[2] التي يمكن تقديرها أيضا على هذا النحو، كما توجد أيضا مشاريع جماعية تنتمي إليها العلوم نفسها. إن كل الموضوعات التي تنتمي إلى عالم حياتنا لا تملك فقط جسمية[3] خالصة، بل أيضا خصائص روحية وثقافية. يمكننا ملاحظة غابة قريبة إما بصفتها خشبا يمكن استخدامه اقتصاديا، أو بصفتها غابة موحشة غير مستعملة، أو من منظور شعري بصفتها غابة صغيرة لطيفة.

إن هذه العناصر المنتمية إلى عالم الحياة وإلى تأثيراته[4] تظهر لنا كأشياء واضحة بذاتها[5]. إلا أن هسرل يصف الفينومينولوجيا أيضا بأنها علم الأشياء الواضحة بذاتها. إن الفينومينولوجيا تهتم ببحث القناعات الخاصة بعالم الحياة، التي لم يسبق لها أبدا أن كانت موضع تساؤل جاد. في الواقع، إن بداهات عالم الحياة هي في الوقت ذاته شروط[6] التفكير العلمي. بهذا تنتمي على سبيل المثال البداهة المفترضة: العالم موجود، دائما إلى كل الإشكاليات[7] العلمية و الفلسفية. هذا فضلا عن أن كل تصحيح لرأي من الآراء لا يمكن أن يحدث إلا في عالم موجود بشكل سابق. إن الفلسفة وكل العلوم تطرح أسئلتها دائما فوق أرضية عالم حياة مفترض كعالم صحيح على الدوام. إن قيمه الصادقة[8] تبقى مفترضة في كل تطبيق علمي، كما أنها تبرّر أيضا إمكانية تحقيق فكرة علم. إلا أن تساؤلات معيّنة تُطرح أيضا بخصوص القيم الصادقة لعالم الحياة، ونعني بها

1 Sachverhalten
2 Handlungen
3 Körperlichkeit
4 Geltungen
5 Selbstverständlichkeiten
6 Voraussetzungen
7 Fragestellungen
8 Geltungen

التساؤلات المتعلقة بالذات التي تؤسس كل هذه القناعات. إن عالم الحياة يمثّل مملكة[1] من القيم الموضوعية الصادقة، تحيل بشكل مترابط إلى مملكة الذاتي. إلا أن هذا الجانب الذاتي لعالم الحياة لم يُتخذ أبدا إلى حد الآن كموضوع لدراسة جادة، سواء من طرف العلم، وعلم النفس والفلسفة. على أنه طالما أننا لم نعرف هذه الذات الفاعلة ضمن فعل شمولي،[2] فإن هذا الجانب الذاتي يبقى غير معروف، مجهول ومن دون اسم. بهذا يعدّ عالَم، وعالَم حياة صورة[3] لذاتية مجهولة في البداية، لكن فاعلة في نهاية المطاف[4] (Hua VI, § 29). إن علما ما نتج عن هذه القناعات الخاصة بعالم الحياة، لا يكون ممكنا كعلم مؤسّس بشكل نهائي، إلا بواسطة بحث هذه الذاتية المجهولة. ذلك أن العلم كعلم كلي يتطلّب وضوحا في كل خطواته المؤسّسة، وهذا انطلاقا من الجذور. إن العلم، كما سبق أن قررنا، يفترض عالم الحياة العيني المحيط بنا وبداهاته. لكن كيف يفعل ذلك تحديدا؟ في الفقرة 33 يبدأ هسرل حسبما يبدو بأمور ساذجة[5]: حتى في الفيزياء تكون البداهات اليومية مفترضة، بداهة النظر الخاصة بأدوات القياس على سبيل المثال، بداهة السمع وقياس الحجم، وكذا تأويل الخطوط المنحنية والصور. غير أن الوظيفة التأسيسية لعالم الحياة تمتد إلى أبعد من هذا، ذلك أن كل مسائل العلم قد نشأت بصورة ضرورية على أرضية تطبيق حياتي مفتَرض. في هذا التطبيق الحياتي، في أهدافه ووسائله توجد الأسباب المؤدية إلى إمكانية العلم وإمكانية تحقيقه. بهذا يكون العلم موجَّها أيضا بشكل غير مباشر نحو تطبيق الحياة. بالإضافة إلى هذا فإنه يرتكز دائما أيضا على المعارف البديهية وعلى التعاون المشترك للآخرين الذين نتواصل معهم. إن هسرل يميّز بداهات عالم الحياة عن غيرها، وهذا من خلال تسميتها بما يلي: بالشيء المعروف أكثر من غيره، بالشيء الواضح بذاته أكثر من غيره، وبالشيء المألوف لدينا من قبل

1 Reich
2 dieses leistende Subjekt einer Gesamtleistung
3 Gebilde
4 letztfungierenden
5 Trivialitäten

ودائما. من خلال هذه التسميات يكون هسرل قد تناول صفات مختلفة مميِّزة لعالم الحياة المعطى بشكل سابق، المعرفية منها والعملية والعاطفية. فالمألوف[1] يدعونا إلى أن نثق في أمانته، والشيء المجرَّب إلى حد الآن يدعونا إلى أن نستمرّ في انتظاره بشكل استقرائي في المستقبل. قد يكون من الممكن أيضا صياغة عملية البحث عن مسلّمات عالم الحياة قبل- المنطقية وقبل- العلمية المتنوعة، في مفاهيم الفلسفة القديمة: فالدوكسا، وهي الظن المتعلق بالحياة اليومية، يؤسّس الإيبستيمي، أي المعرفة الحقيقية والمؤسَّسة. هذا يعني أن العلم لا يأتي في المرتبة الأولى، بل القناعات الذاتية-النسبية للحياة اليومية.

حتى من وجهة نظر أخرى يبني العلم على بداهة الحياة قبل العلمية، حيث يفترض أن الفرضيات العلمية هي وجهات نظر أشخاص شرفاء حققوا تقدما حادا، أشخاص كانوا مستعدين لبذل جهود مضنية من أجل البرهنة على فرضية من الفرضيات. يذكر هسرل كمثال تجارب ميشالسن[2] التي يسوقها آينشتين كشرط لنظريته النسبية. غير أن آينشتين لا يستطيع أن يستعمل بهذا الصدد بناءا نظريا لإنسان غير معروف، بل فقط الشخص العيني، الجدير بالتصديق، الذي سخّر طاقته العملية ووقته من أجل القيام بالتجارب التي تهدف إلى تفنيد فرضية الأثير[3]. لكي نعزّز استمرار العلم، لا يكفي إذن أن نصنع آلة تنتج فرضيات علمية، نعمل بعد ذلك على التحقق منها أو تفنيدها الواحدة بعد الأخرى. بل إنه يوجد دائما أشخاص يتوقف على جديتهم، ثراثهم الفكري، ملكة الحكم لديهم وكذا أمانتهم تحقيق مثل هذه المراجعة.

بالمثل يملك عالم الحياة في منظور آخر الأولوية: فالبناءات النظرية للفيزياء لا تكون أبدا مرئية بذاتها، في حين يعتبر عالم الحياة على العكس العالم الحقيقي، وهذا من حيث أنه شيء يمكن إدراكه أساسا بالتجربة[4]: "إن عالم الحياة هو

1 Vertraute
2 Michelson'schen Experimente
3 Ätherhypothese
4 etwas prinzipiell Erfahrbares

مملكة من البداهات الأصلية" (Hua VI, 130). تملك بداهات الحياة اليومية حقا أوّلا،[1] بحيث تحيل إليها كل البداهات الأعلى درجة. وعلى النقيض من التجارب المتصلة بعالم الحياة، تعتبر اكتشافات[2] العلم مجرّد بناءات منفصلة عن التجربة العينية[3]. إنها تصورات تتعلق بما يقع "خلف" الشيء المعطى حسيا.

لا يقتصر الأمر فقط على كون النظريات العلمية مؤسّسة على أرضية البداهات الخاصة بعالم الحياة، بل يملك العلم أيضا ارتباطا دلاليا[4] مستمرا بالعالم الذي نعيش فيه، وهذا من خلال هذا التأصل[5] في الحياة اليومية العملية. إنه ينتمي هو نفسه من منظور عملي إلى عالم الحياة. إن هذه المثاليات[6] تبقى، حتى بصفتها "حقائق في ذاتها"، "نقاطا كتلية مجرّدة مثاليا[7]" للفيزياء إلخ.، أشكالا لتطبيق إنساني، ولهذا فإنها تبقى أيضا مرتبطة على الدوام بالتطبيق الإنساني.

غير أن العلم يؤثّر هو الآخر على عالم الحياة، نظرا إلى أنه يتدفق، على حد تعبير هسرل، "داخل" عالم الحياة النسبي الذاتي. هذا "*التدفق*"[8] يعني أنه يوجد دائما ضمن نمط رؤية العالم اليومية عناصر مستمدّة من العلم. عندما نضغط على قاطع التيار، فإننا نفكر في تيار الإلكترونات، على الرغم من أننا لم نرها بعد أبدا. إن النتائج النظرية تشكّل إثراء في المعنى بالنسبة إلى موضوعات عالم الحياة. يمكن مقارنة هذا قطعا بالطريقة التي تضاف بها معاني ثقافية بصفتها تقييمات[9]، تقاليد حرفية متأمّلة إلخ. إلى معنى الموضوعات اليومية.

يعتبر عالم الحياة قاعدة لإدراك كل "العوالم الميتافيزيقية الفوقية"[10]. إن وضع الفيزياء لطبيعة في- ذاتها ولسببية كلية، ليس سوى مثالا لعمليات

---

1 Urrecht
2 Einsichten
3 anschauungslose Konstruktionen
4 Sinnbeziehung
5 Verwurzelung
6 Idealitäten
7 ideal abstrakten Massepunkte
8 *Einströmen*
9 Wertungen
10 Überwelten

وقبل- الديني؟ كيف يمكن التخلّص من جديد من عدوى الأشكال المثالية[1]؟ بهذه الكيفية يتخذ مشكل جزئي،[2] خاص على ما يبدو، ألا وهو مشكل بداهة عالم الحياة، صورة مشكل جد هام وكليّ للفلسفة (Hua VI, 137)، ذلك أن الرؤية والحدس الأصليين لعالم الحياة، الدوكسا، لا يقدّمان شيئا ضئيلا وقليل الأهمية في مقابل ما يقدّمه العلم، الإيبستيمي، من أمور أعلى قيمة. إن عالم الحياة يؤلف القاعدة الأخيرة لكل معرفة.

إن الدخول أو الرجوع إلى عالم الحياة الأصلي[3] وقبل العلمي الذي نبحث عنه، وإلى أفعال الذات التي تؤسّسه، يتم التحضير له في الفقرة 35 وما يليها من كتاب *الأزمة* بواسطة مجموعة من الردود. غير أن الفقرة 9 المتعلقة بجاليلي سبق لها أن أوضحت منهجا مركزيا من أجل هذا الرجوع، يتمثّل في *التحليل التاريخي* لمثل هذه البناءات الدلالتية[4] المكوِّنة للثقافة. ولقد كان البحث المتعلق بابتكار العلوم المعاصرة مثالا هاما بالنسبة إلى هذا المنهج. لهذا السبب كان تطبيقه على المؤسسات الدينية مطلوبا بالمثل، إلا أن هذا سبق أن تحقق على المدى الواسع خلال التنوير.

يتمثّل الرد الأول في رد *العلم*، وهو يتجه نحو تحقيقنا المشارِك[5] لمعارف العلوم الموضوعية، حيث يجب علينا أن نمتنع عن هذا التحقيق (35 §). على أن هذا الرد لا يؤدي ببساطة إلى اختفاء العلوم والعلماء. إنهم يظلون على ما كانوا عليه أيضا في الماضي: أشكالا ثقافية، أشياء وممثلين[6] ضمن عالم الحياة (Hua VI, 139). إلا أننا لم نعد نقبل الآن تصديقهم. إننا نؤسس مع القرار المتعلق بهذا الرد اتجاها

1 Idealgestalten
2 Sonderproblem
3 originären
4 Sinnstiftungen
5 Mitvollzug
6 Akteure

تجريدية[1]، ستضاف لاحقا إلى المعنى الثقافي للموضوع. غير أنه علينا أن نفكّر أيضا في الأساطير القومية، في التصورات الأسطورية لعوالم حياة إقليمية، وفي تثبيت[2] مثل هذه الأساطير في الكتب الدينية. عندما يتحدث هسرل هنا عن "عوالم ميتافيزيقية فوقية" فإنه يقصد أيضا الدين. حتى العالم الميتافيزيقي الفوقي للدين يرتبط بعالم الحياة.

إن تصوراتنا لتأثير الآلهة ترتكز، بالإضافة إلى نماذج الفهم المتعلقة بالسلوك، الطموح، القيم، العوائق، تجاوز العوائق إلخ. على المثل العليا لعالم الحياة. وبالمثل يصدق على العالم الديني الفوقي أيضا ما يصدق على التجريد الفيزياءوي، وهو أنهما "يتدفقان" في عالم الحياة. إنهما يثريان معنى موضوعات الحياة اليومية. بهذه الطريقة تم التأليف بقوة بين التأثير المؤسِّس للمعنى لتجريدات العلم وللتصورات الدينية. إنهما قابلان للمقارنة مع بعضهما البعض من عدة وجهات، إنهما شكلان ثقافيان يقدّمان عالما في — ذاته. كلاهما يملك تأثيرا قويا على معنى الأشياء في عالم الحياة. فالفيزياء يمكنها على سبيل المثال أن تضلّلنا حين تجعلنا نتأمل كل السلوكات الإنسانية تحت قاعدة سببية كلية، وبالتالي ننكر إمكانية قرارات حرة. بالمثل يمكن أيضا أن يؤدّي التشكيل الديني الفوقي لبداهات عالم الحياة التي نملكها، إلى أن نؤمن بتأثير الإله على الأرض، إلى أن نضفي أيضا على السلوكات اليومية معنى دينيا أو قيمة محدّدة دينيا. إن هدف هسرل هو أن يوضّح في الحالتين أن بداهات عالم الحياة تملك الصدارة بالنسبة إلى هذه العوالم الفوقية ذات الأصل المختلف.

عندما نتأمل هذا، نجد أن مسألة تدفّق تجريدات فيزياءوية وتصورات دينية في عالم حياتنا العيني عبر عالم خلفي موجود- في ذاته[3]، يطرح مشكلة معتبرة. كيف يمكننا أن نبلغ من جديد البداهات الأصلية لعالم الحياة قبل – العلمي

---

1 Idealisierungen
2 Verfestigung
3 eine an-sich-seiende Hinterwelt

وقبل- الديني؟ كيف يمكن التخلّص من جديد من عدوى الأشكال المثالية[1]؟ بهذه الكيفية يتخذ مشكل جزئي،[2] خاص على ما يبدو، ألا وهو مشكل بداهة عالم الحياة، صورة مشكل جد هام وكليّ للفلسفة (Hua VI, 137)، ذلك أن الرؤية والحدس الأصليين لعالم الحياة، الدوكسا، لا يقدّمان شيئا ضئيلا وقليل الأهمية في مقابل ما يقدّمه العلم، الإيبستيمي، من أمور أعلى قيمة. إن عالم الحياة يؤلف القاعدة الأخيرة لكل معرفة.

إن الدخول أو الرجوع إلى عالم الحياة الأصلي[3] وقبل العلمي الذي نبحث عنه، وإلى أفعال الذات التي تؤسّسه، يتم التحضير له في الفقرة 35 وما يليها من كتاب *الأزمة* بواسطة مجموعة من الردود. غير أن الفقرة 9 المتعلقة بجاليلي سبق لها أن أوضحت منهجا مركزيا من أجل هذا الرجوع، يتمثّل في *التحليل التاريخي* لمثل هذه البناءات الدلالتية[4] المكوِّنة للثقافة. ولقد كان البحث المتعلق بابتكار العلوم المعاصرة مثالا هاما بالنسبة إلى هذا المنهج. لهذا السبب كان تطبيقه على المؤسسات الدينية مطلوبا بالمثل، إلا أن هذا سبق أن تحقق على المدى الواسع خلال التنوير.

يتمثّل الرد الأول في رد *العلم*، وهو يتجه نحو تحقيقنا المشارِك[5] لمعارف العلوم الموضوعية، حيث يجب علينا أن نمتنع عن هذا التحقيق (35 §). على أن هذا الرد لا يؤدي ببساطة إلى اختفاء العلوم والعلماء. إنهم يظلون على ما كانوا عليه أيضا في الماضي: أشكالا ثقافية، أشياء وممثلين[6] ضمن عالم الحياة (Hua VI, 139). إلا أننا لم نعد نقبل الآن تصديقهم. إننا نؤسس مع القرار المتعلق بهذا الرد اتجاها

1 Idealgestalten
2 Sonderproblem
3 originären
4 Sinnstiftungen
5 Mitvollzug
6 Akteure

خاصا للاهتمام، بل ومألوفا حقا داخل عالم الحياة، موقفا مهنيا بمعنى من المعاني. وعندما يصبح رد *العلم* موقفا عاديا، فإنه يصبح تعليقا Epoché ، عادة ثابتة.[1]

بعد ذلك يستعمل هسرل المنهج *الماهوي (الأيدي)*[2] الذي يستهدف الشيء المشترَك (العام) في عوالم الحياة المختلفة. يوجد وراء تنوّع القناعات العينية، المطبوعة بطابع ثقافي، التي تتناول ما هو حقيقي وذو قيمة، بنيات مماثلة ومشابهة ضمن كل عوالم الحياة (Hua VI, 142). بهذا فإن العالم قد سبق تشكيله مكانيا وزمانيا بطريقة قبل- علمية، لكن لا بمعنى تحديد هندسي دقيق. إن أجسام عالم الحياة تخضع لسببية خاصة بعالم الحياة — إلا أنها ليست السببية الكلية للفيزياء الدقيقة (Hua VI, 143). يوجد لدى الجماعات الإنسانية عموما نواهي وأوامر، تعاون، اتصال، صدق إلخ. هذا القبلي الخاص بعالم الحياة هو في نهاية المطاف الأساس البديهي[3] بالنسبة إلى قبلي العلوم، بما فيها المنطق والرياضيات، ذلك أن هذه الأخيرة هي أيضا إنجاز جماعي. إن بحث حق كل القضايا الصادقة وموضوعات عالم الحياة الأصلي، يجب أن يحصل *بطريقة فينومينولوجية*، أي بالنظر إلى الطريقة التي تكون بها معطاة بالنسبة إلى الذات، ومؤسَّسة من قبل الذات في أفعال ذاتية (Hua VI, 147).

في هذا المستوى تكون ممارسة الرد الترنسندنتالي أيضا مطلوبة، وهو الرد الذي يتطلب أيضا وضعا بين قوسين للبداهة الأكثر عمقا: وهي قناعتنا بأن العالم موجود. إن العالم لا يختفي بهذه الطريقة، كما أن كل دعاوي الصدق داخل العالم تبقى موجودة، إلا أنني أسحب مشاركتي فيها. هنا فقط يمكنني أن أُقبل تماما على طريقة إعطاء القناعات المعقدة التي أملكها، ودون أن أحدّد خلال ذلك حلقة ترتكز عليها حقا قناعاتي.

ترجمته من الألمانية إلى العربية

نادية بونفقة

---

1 fester Habitus.

2 die *eidetische Methode*

3 Evidenzgrund

المقدمة

هذا الكتاب الذي أقدمه بين يدي القارئ بعنوان "فلسفة إدموند هسرل: نظرية عالم الحياة"، والذي يعدّ تكملة وتعميقا لكتابي الأول "فلسفة إدموند هسرل: نظرية الردّ الفينومينولوجي"، يبدأ بوصف ممهّد للسياق التاريخي الفلسفي الذي نشأت ضمنه إشكالية أزمة العلوم والفلسفة الأوروبية التي تعدّ المحور الأساسي لآخر كتب هسرل وهو "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية"، حيث أن السؤال المطروح بهذا الصدد هو: كيف تم الوصول إلى زمن أزمة في نظر هسرل، وبأي معنى؟

حسب هسرل لا يتعلق الأمر بأزمة للعلم وللفلسفة فحسب بل "بأزمة راديكالية تمسّ حياة الإنسانية الأوروبية"، ولا يمكن التغلب على هذه الأزمة إلا إذا تمكنت الفينومينولوجيا من تحقيق مستوى من الوجود الإنساني من شأنه أن يمنح لنفسه معناه الخاص انطلاقا من حرية ومسؤولية خاصتين.

لتحقيق هذا يحتاج الأمر إلى بدء جديد، وهو البدء الذي تحقق في الفلسفة المتأخرة لهسرل انطلاقا من نقد العلوم الأوروبية التي أدى استخدامها إلى تحويل العالم إلى عالم تقني معاصر.

من هنا تتمثّل هذه الأزمة بالدرجة الأولى في فقدان العلوم لمعنى الحياة، بمعنى أنها لم تعد تعني شيئا بالنسبة إلى الحياة اليومية العينية للإنسان. لكن كيف ومتى ظهرت هذه الأزمة؟

في الحقيقة إن أزمة العلوم الأوروبية التي يتناولها هسرل كنقطة انطلاق لأبحاثه الترنسندنتالية-الفينومينولوجية هي إرث تاريخي، وبالتحديد إرث تطور فلسفي- تاريخي وروحي – تاريخي ابتدأ مع جاليلي الذي سوّى بين عالم المثاليات الرياضية والعالم اليومي، معتبرا الأول بمثابة العالم الحقيقي الوحيد

المجرَّب والقابل للتجريب على الدوام؛ وعلى هذا الأساس يمكنه أن يحل محل العالم اليومي، عالم الحياة، عالم الحياة اليومية التجريبية الطبيعية. إن صياغة وتأثير هذا الموقف الذهني الذي ازدادت حدّته أكثر فأكثر على الصعيد التاريخي هو صياغة لموقف الوضعية العقلية، الوضعية الفيزيقانية باعتبارها موقف العلم المعاصر (من وجهة نظر هسرل عام 1935).

وبما أن هذا العلم يزعم أنه يقدّم الحقيقة الموضوعية، صورة العالم الموضوعية، وباختصار الحقيقة، فقد بقي عالم الحياة باعتباره عالم المكاني والزماني والأساس المعنوي للعلوم في طي النسيان.

إلا أنه لا يمكن للعلم أن يكتسب أساسا، معنى وحقا إلا من عالم الحياة هذا. بل إن نسيان هذا الأساس الذي أدى مباشرة إلى نسيان الذات العارفة كان لابد أن يؤدّي حتما إلى أزمة العلم القائمة.

لا شك أن هذه الأزمة قد اكتُشفت قبل هسرل، غير أنه لم يتم إدراكها في جذورها؛ لقد ظهرت حقا محاولات جادة من أجل توضيح المفاهيم الأساسية ومناهج العلوم الفردية، أي من أجل البرهنة على علمية العلم قيد النظر، تجاوز سذاجته وسطحيته، ومن هنا معالجة الأزمة الإنسانية كلها في آن واحد، إلا أنها محاولات باءت كلها بالفشل، وفي هذا السياق كتب هسرل: "لقد بذلت كل العلوم منذ نهاية القرن الماضي (القرن التاسع عشر) مجهوداتها من أجل حل ما يسمى بمشاكل الأسس، إلا أن هذه المجهودات كانت غير مجدية"[1] وهذا راجع إلى سببين مترابطين ترابطا داخليا هما:

1- أن حياة العقل في المذهب الوضعي تكون مفترَضة باستمرار إلا أنها لا تُتّخذ موضوعا.

1 Hua. 6 S. 550 f., textkr. Anm. zu Kr. S. 342.

2- عدم الاعتراف بعلاقة العلم بعالم الحياة. لقد نشأ العلم من الحياة قبل العلمية، وعليه إذن أن يخدم هدفا يوجد في هذه الحياة ويرتبط بعالم الحياة هذا.[1]

لهذا تطرقت في مرحلة ثانية من مراحل هذا الكتاب إلى فكرة ضرورة العودة إلى عالم الحياة وإلى الذاتية الترنسندنتالية، حيث يعني هذا ممارسة التساؤل، التحليل والامتناع أو الأبوخية بصدد كل علم وكل موقف ووضع علميين: "إن كون الرجوع الصحيح إلى سذاجة الحياة، لكن في تأمل يتجاوز هذه السذاجة، هو الطريق الوحيد الممكن من أجل تجاوز السذاجة الفلسفية داخل "علمية" الفلسفة الوضعية التقليدية، هو الشيء الذي سيتضح تدريجيا وبشكل تام في النهاية"[2]

إننا نمارس في الامتناع العادي أو الأبوخية المتعلقة بكل علم رجوعا مؤقتا إلى عالم الحياة، إننا نبلغ من جديد العالم كأرضية اعتقادية كلية لكل حياة، لكل نظرية و لكل تطبيق.

هذا، وقبل أن أطرح أسئلة معيّنة نحو: هل يمكن تجاوز أزمة العلم بهذه الكيفية البسيطة ومن خلال هذه التأملات؟ كيف يكون لدينا في الحقيقة شعور بالعالم؟ من أين تدرك عالم الحياة في إعطائه السابق المستمر، رأيت من الضروري الوقوف في خطوة لاحقة عند عرض مفصّل نسبيا لكل من التعليق والرد الفينومينولوجيين أو الترنسندنتاليين اللذين لم يكتف هسرل بالإشارة إلى أهميتهما في عدة مواضع فحسب، بل إنه كرّس بالإضافة إلى ذلك الجزء الثاني لمحاضراته حول "الفلسفة الأولى" لعامي 1923/ 1924 لـ"نظرية الرد الفينومينولوجي". وليس من باب الصدفة أن نجد كأقدم وثيقة تثبت الحضور الواضح لإشكالية الأزمة لدى هسرل مخطوطا يعود إلى عامي 1922-1923.

---

1 Krisis. S. 50.

2 Hua. 6 S. 550 f., textkr. Anm. zu Kr. S. 342.

إن ما يسمّيه هسرل ردّا فينومينولوجيا أو ترنسندنتاليا يشكّل إذن في نظره بصفة عامة المنهج الضروري الذي يجب أن يطبّقه المتفلسف لذاته من أجل أن يظفر بالذاتية الخالصة أو الترنسندنتالية. "إن الإظهار الخالص الحقيقي للذاتية الترنسندنتالية يتحقق قبل كل شيء في منهج الرد الفينومينولوجي المعروف لدى كل فينومينولوجي"[1]

هذا، ويُرجع هسرل صعوبة تطبيق الرد الفينومينولوجي دائما من جديد إلى لاطبيعيته، حيث تتمثّل الممارسة الحقيقية للرد الفينومينولوجي في التوقف منهجيا، من خلال الإقصاء الإيجابي للإدراك الطبيعي التجريبي للشعور أمام إعطائه الخالص. بهذا تفقد كلمة شعور كل معنى سيكولوجي، لنجد أنفسنا موجّهين في النهاية نحو مطلَق، لا هو وجود فيزيائي ولا نفسي بالمعنى العلمي - الطبيعي.

وفي كتاب النضج النقدي "تاريخ الأفكار" لعام 1924/1923 نقرأ عبارة هسرل المشهورة:

"إن المعنى العميق جدا للفلسفة المعاصرة يتمثل في التحامها باطنيا بالواجب المتمثّل في تحقيق المذهب الذاتي الراديكالي للتقليد الشكي في معنى أسمى"، وهذا "بواسطة المذهب الذاتي الترنسندنتالي" القائم على أساس الرد الفينومينولوجي.[2]

وفي هذا السيّاق يبّنت أنه بالنسبة إلى الطريق المؤدي إلى المذهب الذاتي الترنسندنتالي استحوذ على اهتمام هسرل ثلاث طرق بالغة الأهمية هي على التوالي:

1 Hua. VIII, S. 78-80.

2 Hu. VII, S. 61.

أ- التأمل الأساسي لديكارت في كتابه المشهور "تأملات في الفلسفة الأولى".
ب- "التحول الكوبرنيكي" لكانط من المعالجة الأنطلوجية القديمة إلى التأويل الترنسندنتالي لمعنى العالم باعتباره عالم التجربة الممكنة، وهذا في كتابه المعروف "نقد العقل الخالص".

ب- جـ- سيكولوجيا "التجربة الباطنية" المرتبطة بالمذهب التجريبي الأنجليزي (من لوك إلى هيوم) التي تعرّف عليها هسرل من خلال برنتانو. طبقا لهذا يمكن الحديث فيما يتعلق بالرد الفينومينولوجي عن "الطريق الديكارتي"، "الطريق الأنطلوجي أو الكانطي"، و"الطريق العابر على السيكولوجيا الوصفية، القصدية".

"إن مهنتي "كفينومينولوجي" تتمثّل في دراسة الذاتية الخالصة"[1]. هذه هي الحقيقة الكبرى التي يستخلصها هسرل مؤكّدا أن المدخل إلى هذا الميدان يقدّمه الرد الفينومينولوجي. بهذا يبدو لنا هسرل ضمن الفلسفة الأوروبية المعاصرة، شأنه شأن كانط، كمجدّد للشعار السقراطي "اعرف نفسك بنفسك". لكن كيف نعرف أنفسنا؟ نعرفها قبل كل شيء ككائنات بشرية عينية تنتمي إلى عالم الحياة، وباعتبارنا كذلك فإننا نوجد في الحياة الطبيعية، في العلم، في العمل، في الأسرة، في الوطن إلخ. كل هذه الأوضاع، وكذا الأشكال المثالية مثل الحكومة، الحق، الدين تقع ضحايا للتعليق الراديكالي. هذا التعليق أو الأبوخية الحقيقية هو الذي "يسمح بممارسة الرد الترنسندنتالي" الذي يعدّ من جهته رجوعا إلى "الأسباب الأخيرة المطلقة".

في مجال التجربة الترنسندنتالية التي نبلغها مع الرد تعود الأشياء والأوضاع التي سبق أن أقصيناها في الأبوخية للظهور من جديد، لكن هذه المرة فقط باعتبارها ظاهرة، متضايفا للذاتية المؤسِّسة لمعنى الوجود.

1 Hu VIII, S. 431.

بعبارة أخرى، إننا نلتقي في عملية تعليق العلوم بعالم الحياة الأصلي، ثم انطلاقا من إعطائه السابق نعود في عملية الرد إلى الأفعال الذاتية التي نبعت منه هو نفسه.

في عمليتي التعليق والرد الترنسندنتالي نكون قد جعلنا نظرتنا خالصة لأجل الظواهر الترنسندنتالية، وبالتالي لأجل الذاتية الخالصة أو الترنسندنتالية التي تشكّل بناها النوازية- النومائية بالنسبة إلينا حقل العمل الحقيقي.

في الحقيقة إن اشتغال هسرل بمشكل الأزمة كان السبب لتأمله العميق لعالم الحياة، لكن ليس من أجل الوقوف عند عرض بسيط لعالم الحياة، بل من أجل الرجوع إلى أصله الترنسندنتالي.[1]

طبقا لهذا تناولت في مرحلة أخرى لاحقة فكرة موضعة عالم الحياة باعتباره العنصر الوصفي الأول في نظر هسرل، كما تناولت بشكل مترابط أيضا وصف هسرل للشعور القصدي باعتباره العنصر الوصفي الثاني، باختصار وصفه للقصدية، حيث بيّنت أن النواز والنوام يبرزان هنا كبنيتين معطاتين يجب بحثهما بشكل متواز، النواز باعتباره فعلا قصديا والنوام باعتباره متضايفا قصديا.

إن هسرل الذي ما فتئ يردّد ويؤكّد فضل ديكارت على الفلسفة، يفصل في كتاب "الأزمة" طريقه بصورة واضحة عن الطريق الديكارتي، وذلك عندما يدخل بدل الترتيب الديكارتي: أنا –كوجيتو- كوجيتاتوم ترتيبا جديدا هو: كوجيتاتوم- كوجيتو- أنا؛ و هذا ليس راجعا فقط إلى أن عالم الحياة يُعرض في كتاب "الأزمة" بصفته مفهوما مركزيا، بل لأن وجود الإنسان هو بالدرجة الأولى وجود-في-العالم. إن كل إحساس، كل إرادة، كل تفكير وكل سلوك يمارسه الآن، إنما يمارسه في هذا العالم. إن عالم الحياة يحيط بالإنسان، وباعتباره

---

1 W. Biemel: die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie, in: Zeitschr. f. philos. Forschung XIII, 2, S. 212f.

عالما- محيطا فإنه يُعدّ متضايفا للإنسان الموجود في العالم. إلا أن هذه البداهة لا تعفينا من طرح السؤال:

ماذا يعني وما هو السبب الذي يجعل العالم في أشكاله وصوره المختلفة معطى دائما بشكل سابق، ويجعلنا لا نكون إلا بصفتنا بشرا موجودين في العالم؟.[1]

إن فلسفة تستحق أن تُنسب إلى زماننا، تريد أن تبرّر مطلبها في أن تكون فلسفة حقيقية، يجب عليها أولا وقبل كل شيء أن تطرح هذا السؤال الخاص بالعالم، بمعنى آخر إن كل فلسفة مبتدئة يجب أن تكون علما بالكون أو -كسمولوجيا-.

وإذا كنا نتوقف في التعليق الفينومينولوجي عن [ممارسة] الحياة الطبيعية باعتبارها وجودا- في- العالم ونردّ إلى الذاتية الترنسندنتالية، فمن الواضح أن السؤال عن العالم في هذا المجال الترنسندنتالي سيكون سؤالا عن معنى العالم وعن أصل هذا المعنى، بحيث يمكننا بخصوص فينومينولوجيا متعلقة بالعالم أن نمارس طريقة تأمل مزدوجة، طريقة نوازية وأخرى نوامية. إن وجهة النظر النومائية تستهدف "الموضوع"، العالم هنا، باعتباره ظاهرة، باعتباره مقصودا في الفعل القصدي، بينما تتعلق طريقة التأمل النوازية بأنماط الشعور وتوجيه الفعل القصدي. أما مسألة كون وجهتي النظر لا تنفصلان عن بعضهما البعض بشكل صارم فتُفهم من الإشكالية القصدية.

علينا إذن قبل كل شيء أن نتساءل: على أي نحو يكون العالم صحيحا في حياتنا، مؤسَّسا، أي بأي معنى يكون معطى؟ ثم بعدها فقط نطرح السؤال بخصوص ماهية الوجود والحياة التي يبلغ فيها العالم صحته.

1 B I 22/ V S. 28; B I 25 S. 5.

في هذا السياق يجب الإشارة أيضا إلى أن عالم الحياة يملك طابعا مزدوَجا:

أ- طابعا كليا- قبليا يمكن أن نسميه البنية الصورية اللامتغيّرة أو بنية العالم الأنطلوجية.

ب- طابعا عينيا-واقعيا[1]

هذا الطابع العيني- الواقعي لعالم الحياة وللأشياء التابعة له هو الذي يجعل الناس يتصورون عالم الحياة بطرق مختلفة. عندما لا نتأمل عالم الحياة في بنيته الأنطلوجية-اللامتغيرة، فإنه يبدو لنا ذاتيا ونسبيا، وهذا بالضبط في علاقته بذاتيتنا أو بذاتيتي.

إن عالم الحياة المعطى دائما على نحو مسبق هو الوضعية الكلية لحياتنا. إن كل سلوك أو معاناة ذي طبيعة حسية أو معرفية يفترض إعطاءات سابقة. إن كل تفكير يهدف إلى معرفة، أي إلى حكم بديهي حملي، يملك كشرط له موضوعات معطاة بشكل سابق. هذه الموضوعات المعطاة بشكل سابق تلحَقُ بالتجربة قبل الحملية في أنماط حسية-متلقية ومعرفية-لاشعورية. إن التجربة هي تجربة إعطاء سابق، إنها "التأسيس الأصلي للوجود- بالنسبة- إلينا المتعلق بالموضوعات، لمعناها الموضوعي."

إن التجربة هي شرط إمكانية التفكير الموضوعي —أي المتعلق بالموضوعات- والحكم الحملي.

إن الذاتية الترنسندنتالية وحياتها "يجب" أن تؤسِّسا الموجود، وهذا هو بالضبط لغز "الشعور المجسَّد بشكل راديكالي"[2] أو كما يمكن أن نسميه أيضا، لغز تجسّد الروح في الحياة وكحياة.

1 Formale und transzendentale Logik (FTL) S. 147.

2 A. De Waelhens: Die phänomenologische Idee der Intentionalität, in: Phänomenologica Bd. 2: Husserl und das Denken der Neuzeit. (MARTINUS NIJHOFF/ LA HAYE/ DEN HAAG/ 1959.P. 137).

بهذا نفهم لماذا يُمارس الرّد الترنسندنتالي- الفينومينولوجي، على نحو ما عرضه لنا هسرل في كتاب "الأزمة"، على مرحلتين:

1- الإعراض [أو الامتناع] عن العلوم والرجوع إلى عالم الحياة المعطى بشكل سابق و أصلي.

2- الإعراض أيضا عن عالم الحياة والرجوع إلى الأفعال الذاتية، أي التساؤل حول الذاتية المؤسِّسة لعالم الحياة المعطى بشكل سابق.

إن الفضل التاريخي لهسرل يعود في الحقيقة إلى اكتشافه لجذور أزمة العلم؛ وقد حقق هذا بواسطة ردّه الموسَّع. من ها يمكننا إذن أن نقول:

1- إن أهمية هذا الرد تكمن في الكشف الكاشف من جديد عن عالم الحياة. بالضبط في مثل هذه النظرة المدرِكة يمكننا أن نطّلع هنا على بنى عالم الحياة مثل: العمومية، التاريخية، بنية الترتيب الطبقي حسب القرب والبعد، مختلف أنواع الإعطاء السابق، إلخ.

2- يمكننا أن نرى أهمية أخرى للرد في توضيح الإعطاء السابق انطلاقا من فعل الذاتية الترنسندنتالية.

في مجال التجربة الترنسندنتالية المطلقة الذي يفتحه الرد يظهر "الأنا الترنسندنتالي باعتباره صانع صحة كل الإدراكات المتعلقة بالعالم".[1]

في القسم الأخير من هذا الكتاب الذي يحمل عنوان: وحدة العالم والإنسان كنقطة تقاطع بين الفينومينولوجيا الترنسندنتالية والفينومينولوجيا الموندانية بيّنت من بين أشياء كثيرة:

أن فشل الأنطلوجيات القديمة يعود حسب هسرل إلى أنها لم تر أن "العالم والوجود، أن العالم على العموم ليس له معنى إلا انطلاقا من طريقة

---

1 B I 16 S. 23.

الوجود– بالنسبة– إلينا هذه كرأي وتجربة، وأن العالم ليس شيئا آخر سوى معنى صحيحا"[1]

يقول هسرل: "العالم يكون دائما عالما مع الناس وعالما من أجل الناس."[2]

وبما أن العالم والإنسانية باعتبارها كلا من الأنوات يستلزمان بعضهما البعض على الدوام، و يكونان في تضايف مستمر مع بعضهما البعض، فإنه لا يمكننا أن نبعد ذاتا ما عن تفكيرنا دون أن نغيّر في الوقت نفسه معنى العالم.

أثناء ممارسة الرد نوجه نظرنا إلى الذاتية الترنسندنتالية وحياتها الروحية التي تحقق فيها هذه الذاتية نفسها كإنسان في العالم، في الوقت الذي تحقق العالم. من هنا فإن معنى الإنسان ومعنى العالم ينبعان في تحقيقهما المتبادل في الحياة الترنسندنتالية عن الذاتية الترنسندنتالية.

غير أنه بما أن هذه الحياة الترنسندنتالية تسلك على نحو مجهول، فإن غاية وهدف الرد الترنسندنتالي– الفينومينولوجي سيتمثل في تحرير هذه الحياة المؤسِّسة بشكل أصلي من غموضها، وهذا من خلال ممارسة تأملات دقيقة حولها ثم القيام بتأسيسها باعتبارها هي الإنسان، وتأسيس العالم باعتباره عالمه الخاص، في هذا الرجوع التأملي، تأسيسا جديدا ذا معنى.

هكذا، في أزمة العلم والإنسانية تملك الفينومينولوجيا وحدها القدرة وبالتالي المهمة التاريخية أيضا لممارسة هذا التأمل الراديكالي بمعنى التفكير المطلق والتأسيس الجديد للمعنى.

في التجربة الموندانية اليومية يكون العالم وأنا دائما هنا معا، لا أحد يكون دون الآخر. العالم وأنا نكون هنا من الناحية الموندانية، غير أنني بمجرّد أن أدرك الوجود كوجود حقيقي ذي معنى، فإنني أصير غير موجود بعد، بل أصير

---

1 A VII 11 S. 110.

2 K III 6 S. 4.

كذلك فقط بفضل الرد والتأمل الفينومينولوجيين: إنني أصبح كذلك عندما أؤسّس في الوقت ذاته العالم تأسيسا ذا معنى، أي عندما أنقله إلى الحقيقة.

هذا، ويرتبط بهذا حقيقة أخرى هي أن الذاتية الترنسندنتالية لا تقتصر فقط على تأسيس العالم تأسيسا ذا معنى، بل إنها تجسّد في الوقت ذاته نفسها بنفسها كإنسان عيني، وفي هذا التجسيد يتحقق الوجه التطبيقي لفينومينولوجيا عالم الحياة كما تتحقق وظيفة الفلسفة بالنسبة إلى الحياة، هذه الوظيفة التي تتمثل وتتحقق في نظر هسرل، في مرحلتين:

تتمثل الأولى في التنوير الترنسندنتالي للمعنى التام للحياة، باعتباره إدراكا ذاتيا للذاتية الترنسندنتالية حيث يجب أن تُنقل نتائج هذا العمل التنويري إلى التطبيق الحياتي في مرحلة ثانية.

وفي هذا الإطار يؤكّد هسرل أن الإرادة التي تؤسِّس **"صورة الحياة الخاصة بالإنسانية الحقيقية"** أو **"فكرة الإنسان الحقيقي والصحيح"**، **الإنسان العقلي** تتضمن المطلب الصارم imperative Forderung المتمثل في السلوك وفق **"افضل معرفة وأفضل ضمير على السواء"**[1]

وبما أن الطموح العقلي لا يمكنه أن يبلغ نهاية فمن الواضح أن هذا المثال النسبي الخاص بـــ"الإنسان الإنساني على وجه التمام" يشير إلى اللامتناهي، إلى الإله. الشيء الذي يجعلنا نستخلص أن فينومينولوجيا هسرل المتعلقة بعالم احياة وبالحياة بقيت مفتوحة على الدوام على فكرة الإله، وهذا باعتراف هسرل نفسه: "إن "إلها" ما يسيّر العالم وليس قدرا أعمى. إن العالم يطمح إلى غايات وقيم مطلقة، إنه يهيّئ لها الطريق في قلوب البشر، إن البشر يمكنهم أن يحققوا عالما إلهيا في حريته – وهذا بالضبط بواسطة منّة إلهية جعلتهم محفزين ومهيّئين للتطلع إلى ذلك في أعلى درجات الوعي وقوة الإرادة."[2]

---

1 Ibid., p. 33.
2 Hua. 8 S. 258.

هل يمكن القول بناء على ما سبق إن فينومينولوجيا هسرل المتأخرة قد تحولت إلى ميتافيزيقا وإلى دين، وأنها قد تخلّت بذلك طوعا أو كرها عن علميتها الصارمة المنشودة، لاسيما وأن هسرل ترك عبارته المشهورة "الفلسفة كعلم، كعلم جاد، صارم، صارم بشكل قطعي- لقد **تبخر الحلم**"*[1] دون توضيح كاف. هذا ما سنحاول الإجابة عنه خلال رحلتنا الاستطلاعية الاستكشافية لإحدى أقوى وأغنى الفلسفات التي عرفها تاريخنا المعاصر.

* التركيز مضاف

1 Krisis, S. 508.

مدخل

إن المفهوم الأساسي الذي يطرحه ويناقشه هسرل في أهم وآخر كتبه ***أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية*** هو بلا منازع مفهوم عالم الحياة Lebenswelt . هذا التركيز على الحياة ليس جديدا في حد ذاته لأنه قد سبق لهسرل أن أشار إليه في كتاباته الأولى، لكن الجديد هو جعل هذا المفهوم هو المحور الأساسي ليس فقط للفينومينولوجيا، بل للفلسفة وللعلم أيضا وهدفها الذي لا معنى لها من دونه. وإذا قلنا عالم الحياة فيجب أن نفهم ما عناه هسرل نفسه بهذا المصطلح. لذلك فالسؤال الأول الذي يواجهنا منذ البداية هو: ماذا يقصد هسرل بعالم الحياة؟

يرى مارك ريشير Marc Richir في مقاله: "عالم الحياة والتعليق الفينومينولوجي الترنسندنتالي" *بمجلة الفلسفة: من كانط إلى الفينومينولوجيا*، أن ما يهتم به هسرل أساسا في كتاب ***الأزمة*** ليس: ما هو قبلي الترابط بين موضوع قصدي وأفعال Leistungen الشعور وإنما بين"العالم والذاتية الترنسندنتالية المطلقة "، إلا أن هذا العالم ليس بكل تأكيد العالم الموضوعي أو العالم كموضوع وإنما عالم الحياة. ماذا يعني هذا؟ خاصة إذا تعلق الأمر باستخلاص الفينومينولوجيا الترنسندنتالية كعلم من هذا العالم. يقول ريشير في نفس المقال: "إن عالم الحياة يشمل كل شيء، كل نشاطاتنا العملية والنظرية، (حيث أن هذه الأخيرة لا تؤسس سوى جزء محدود جدا منه): إنه ما نسميه نحن التأسيس الرمزي الكلي للعالم وللإنسانية معا، وإذا شئنا العالم الذي نحن فيه ونعيش فيه والذي كان دائما قبل هذا عالما ثقافيا مثلما بينت ذلك الانتربولوجيا"[1]

1 Revue de philosophie. presses universitaires du Mirail 22.de Kant à la phénoménoloigie . Kairos 22. 2003. P. 151.

إن هذا التوجه الجديد الذي اتخذته الفينومينولوجيا مع هسرل من خلال كتابه هذا وما يطرحه من قضايا وجودية أكثر منها علمية أو قل وجودية في ثوب علمي ترنسندنتالي متميز، بعد أن كانت في المرحلة الأولى من تطورها مجرد علم للأصول الذاتية أو لمصادر Quellen الرياضيات (خاصة علم الحساب والهندسة) أو المنطق الصوري، هو الذي فتح أمامه وأمام الإنسانية باب الأزمة الخطيرة التي تعاني منها العلوم وبالتالي الإنسان الذي ما فتئ يضع كل إيمانه وكل ثقته بها. لكن لماذا العلم؟ وكيف تحيل أزمة الإنسان أو الحياة إلى أزمة العلم والعكس، بتعبير أدق، لماذا يعتبر هسرل أزمة العلوم تعبيرا مباشرا وواضحا عن أزمة راديكالية في حياة الإنسانية الأوربية؟

في الحقيقة يمكننا أن نقول مبدئيا إن أعمال هسرل في جملتها تدور في حقل مفهوم العلم، كما أن تأسيس العلم الفينومينولوجي نفسه لا يتم إلا من خلال نقد العلوم الطبيعية والفلسفية التي تسلك على نحو أقل أو أكثر نجاحا. وعلى الرغم من أن هذا النقد العلمي الفينومينولوجي قد عرف في تطور أعمال هسرل تحولات أساسية، فإن الشيء الذي يجمع على العموم ***فلسفة الحساب، الأزمة، الأفكار والمنطق الصوري و الترنسندنتالي*** هو ذلك الاهتمام الفلسفي بالحياة المعرفية الذاتية.

إن النقد الفينومينولوجي لأسس، صحة Gültigkeit ونتائج العلوم الطبيعية قد أدى دائما لدى هسرل إلى العلم الفينومينولوجي الخاص بالذات العارفة Erkenntnissubjekt[1].

1 Rudolf Bernet. Iso Kern. Eduard Marbach, Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens. Felix meiner Verlag, Hamburg , 1996. P 11.

القسم الأول

نشأة الفينومينولوجيا الترنسندنتالية وتطوّرها

الفصل الأول
من الأزمة إلى البدء الجديد

1- طموح الفلسفة الهوسرلية:

إن السؤال الطبيعي الذي يواجهنا عندما نكون أمام فلسفة بمثل ثراء وعمق الفلسفة الفينومينولوجية هو من دون شك: ما هو طموحها؟ لذلك فمن الضروري توضيح هذا الطموح من أجل جعل تصور الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لهسرل مفهوما.

يعتقد هسرل أن الفلسفة يجب أن تقدم أو بالأحرى أن تكون هي نفسها بمثابة التأسيس النهائي Letztbegründung للمعرفة عموما وللمعرفة العلمية على وجه الخصوص، وبما أن المعرفة العلمية في نظر هسرل هي مجرد كيفية خاصة للمعرفة عموما وترتكز على المعرفة اليومية في عالم الحياة، فإن هسرل ينطلق من عالم الحياة قبل العلمي ليبرهن هناك على البنى Strukturen العامة للمعرفة.

إن الحديث عن المعرفة يفترض أنه يوجد موضوع للمعرفة، أي الشيء Objekt الذي تتم معرفته وذات عارفة يكون هذا الشيء موضوعيا gegenständlich بالنسبة إليها. ومن هنا تتمثل مهمة نظرية المعرفة لهسرل بالضبط في توضيح ما الذي تعنيه "الذاتية" و"الموضوعية"، كما أنه عليها أن تبين حسب هسرل كيف تكون المعرفة ممكنة، أي كيف يتفق أن تكون موضوعات Gegenstände على العموم معطاة لذات ما، ولماذا بالضبط على هذا النحو الذي تعطى به؟

بما أنه على الفينومينولوجيا أن تحدد إذن البنى الأساسية للعلاقة المعرفية فإنه يجب عليها أن توضح أيضا العلاقة التي تربط الذات بالموضوع.



القسم الأول

نشأة الفينومينولوجيا الترنسندنتالية وتطوّرها

إن هذا التوجه الجديد الذي اتخذته الفينومينولوجيا مع هسرل من خلال كتابه هذا وما يطرحه من قضايا وجودية أكثر منها علمية أو قل وجودية في ثوب علمي ترنسندنتالي متميز، بعد أن كانت في المرحلة الأولى من تطورها مجرد علم للأصول الذاتية أو لمصادر Quellen الرياضيات (خاصة علم الحساب والهندسة) أو المنطق الصوري، هو الذي فتح أمامه وأمام الإنسانية باب الأزمة الخطيرة التي تعاني منها العلوم وبالتالي الإنسان الذي ما فتئ يضع كل إيمانه وكل ثقته بها. لكن لماذا العلم؟ وكيف تحيل أزمة الإنسان أو الحياة إلى أزمة العلم والعكس، بتعبير أدق، لماذا يعتبر هسرل أزمة العلوم تعبيرا مباشرا وواضحا عن أزمة راديكالية في حياة الإنسانية الأوربية؟

في الحقيقة يمكننا أن نقول مبدئيا إن أعمال هسرل في جملتها تدور في حقل مفهوم العلم، كما أن تأسيس العلم الفينومينولوجي نفسه لا يتم إلا من خلال نقد العلوم الطبيعية والفلسفية التي تسلك على نحو أقل أو أكثر نجاحا. وعلى الرغم من أن هذا النقد العلمي الفينومينولوجي قد عرف في تطور أعمال هسرل تحولات أساسية، فإن الشيء الذي يجمع على العموم ***فلسفة الحساب، الأزمة، الأفكار والمنطق الصوري و الترنسندنتالي*** هو ذلك الاهتمام الفلسفي بالحياة المعرفية الذاتية.

إن النقد الفينومينولوجي لأسس، صحة Gültigkeit ونتائج العلوم الطبيعية قد أدى دائما لدى هسرل إلى العلم الفينومينولوجي الخاص بالذات العارفة Erkenntnissubjekt[1].

---

1 Rudolf Bernet. Iso Kern. Eduard Marbach, Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens. Felix meiner Verlag, Hamburg , 1996. P 11.

مدخل

إن المفهوم الأساسي الذي يطرحه ويناقشه هسرل في أهم وآخر كتبه *أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية* هو بلا منازع مفهوم عالم الحياة Lebenswelt . هذا التركيز على الحياة ليس جديدا في حد ذاته لأنه قد سبق لهسرل أن أشار إليه في كتاباته الأولى، لكن الجديد هو جعل هذا المفهوم هو المحور الأساسي ليس فقط للفينومينولوجيا، بل للفلسفة وللعلم أيضا وهدفها الذي لا معنى لها من دونه. وإذا قلنا عالم الحياة فيجب أن نفهم ما عناه هسرل نفسه بهذا المصطلح. لذلك فالسؤال الأول الذي يواجهنا منذ البداية هو: ماذا يقصد هسرل بعالم الحياة؟

يرى مارك ريشير Marc Richir في مقاله: "عالم الحياة والتعليق الفينومينولوجي الترنسندنتالي" *بمجلة الفلسفة: من كانط إلى الفينومينولوجيا*، أن ما يهتم به هسرل أساسا في كتاب *الأزمة* ليس: ما هو قبلي الترابط بين موضوع قصدي وأفعال Leistungen الشعور وإنما بين"العالم والذاتية الترنسندنتالية المطلقة "، إلا أن هذا العالم ليس بكل تأكيد العالم الموضوعي أو العالم كموضوع وإنما عالم الحياة. ماذا يعني هذا؟ خاصة إذا تعلق الأمر باستخلاص الفينومينولوجيا الترنسندنتالية كعلم من هذا العالم. يقول ريشير في نفس المقال: "إن عالم الحياة يشمل كل شيء، كل نشاطاتنا العملية والنظرية، (حيث أن هذه الأخيرة لا تؤسس سوى جزء محدود جدا منه): إنه ما نسميه نحن التأسيس الرمزي الكلي للعالم وللإنسانية معا، وإذا شئنا العالم الذي نحن فيه ونعيش فيه والذي كان دائما قبل هذا عالما ثقافيا مثلما بينت ذلك الانتربولوجيا"[1]

1 Revue de philosophie. presses universitaires du Mirail 22.de Kant à la phénoménoloigie . Kairos 22. 2003. P. 151.

إن هذا التوجه الجديد الذي اتخذته الفينومينولوجيا مع هسرل من خلال كتابه هذا وما يطرحه من قضايا وجودية أكثر منها علمية أو قل وجودية في ثوب علمي ترنسندنتالي متميز، بعد أن كانت في المرحلة الأولى من تطورها مجرد علم للأصول الذاتية أو لمصادر Quellen الرياضيات (خاصة علم الحساب والهندسة) أو المنطق الصوري، هو الذي فتح أمامه وأمام الإنسانية باب الأزمة الخطيرة التي تعاني منها العلوم وبالتالي الإنسان الذي ما فتئ يضع كل إيمانه وكل ثقته بها. لكن لماذا العلم؟ وكيف تحيل أزمة الإنسان أو الحياة إلى أزمة العلم والعكس، بتعبير أدق، لماذا يعتبر هسرل أزمة العلوم تعبيرا مباشرا وواضحا عن أزمة راديكالية في حياة الإنسانية الأوربية؟

في الحقيقة يمكننا أن نقول مبدئيا إن أعمال هسرل في جملتها تدور في حقل مفهوم العلم، كما أن تأسيس العلم الفينومينولوجي نفسه لا يتم إلا من خلال نقد العلوم الطبيعية والفلسفية التي تسلك على نحو أقل أو أكثر نجاحا. وعلى الرغم من أن هذا النقد العلمي الفينومينولوجي قد عرف في تطور أعمال هسرل تحولات أساسية، فإن الشيء الذي يجمع على العموم ***فلسفة الحساب، الأزمة، الأفكار والمنطق الصوري و الترنسندنتالي*** هو ذلك الاهتمام الفلسفي بالحياة المعرفية الذاتية.

إن النقد الفينومينولوجي لأسس، صحة Gültigkeit ونتائج العلوم الطبيعية قد أدى دائما لدى هسرل إلى العلم الفينومينولوجي الخاص بالذات العارفة Erkenntnissubjekt[1].

---

1 Rudolf Bernet. Iso Kern. Eduard Marbach, Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens. Felix meiner Verlag, Hamburg , 1996. P 11.

القسم الأول

نشأة الفينومينولوجيا الترنسندنتالية وتطوّرها

الفصل الأول
من الأزمة إلى البدء الجديد

1- طموح الفلسفة الهوسرلية:

إن السؤال الطبيعي الذي يواجهنا عندما نكون أمام فلسفة بمثل ثراء وعمق الفلسفة الفينومينولوجية هو من دون شك: ما هو طموحها؟ لذلك فمن الضروري توضيح هذا الطموح من أجل جعل تصور الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لهسرل مفهوما.

يعتقد هسرل أن الفلسفة يجب أن تقدم أو بالأحرى أن تكون هي نفسها بمثابة التأسيس النهائي Letztbegründung للمعرفة عموما وللمعرفة العلمية على وجه الخصوص، وبما أن المعرفة العلمية في نظر هسرل هي مجرد كيفية خاصة للمعرفة عموما وترتكز على المعرفة اليومية في عالم الحياة، فإن هسرل ينطلق من عالم الحياة قبل العلمي ليبرهن هناك على البنى Strukturen العامة للمعرفة.

إن الحديث عن المعرفة يفترض أنه يوجد موضوع للمعرفة، أي الشيء Objekt الذي تتم معرفته وذات عارفة يكون هذا الشيء موضوعيا gegenständlich بالنسبة إليها. ومن هنا تتمثل مهمة نظرية المعرفة لهسرل بالضبط في توضيح ما الذي تعنيه "الذاتية" و"الموضوعية"، كما أنه عليها أن تبين حسب هسرل كيف تكون المعرفة ممكنة، أي كيف يتفق أن تكون موضوعات Gegenstände على العموم معطاة لذات ما، ولماذا بالضبط على هذا النحو الذي تعطى به؟

بما أنه على الفينومينولوجيا أن تحدد إذن البنى الأساسية للعلاقة المعرفية فإنه يجب عليها أن توضح أيضا العلاقة التي تربط الذات بالموضوع.

في الواقع تكون الفينومينولوجيا الترنسندنتالية هي التأسيس النهائي للمعرفة عموما في حالة ما إذا كانت كل الأقوال Aussagen المتعلقة بأنواع خاصة من المعرفة ومن الموضوعات محتواة في أحكامها العامة التامة المتعلقة بالمعرفة وبموضوع المعرفة، وفي حالة ما إذا كانت تقدم الأسباب Gründe الأخيرة التي تجعل المعرفة عموما ممكنة. بهذا فإن **التأسيس النهائي للمعرفة** عموما يعد هو **الهدف** الرئيسي للفينومينولوجيا الترنسندنتالية.

أما الهدف الثاني لفلسفة هسرل فيتمثل في تأسيس العلوم باعتبارها معارف متعلقة بموضوعات لا شك فيها على الإطلاق وصحيحة بالنسبة إلى كل إنسان. غير أنه لكي يتسنى لنا الحديث عن معرفة علمية يقينية فإنه يجب أن نحدد أولا **ماذا يعني موضوع ما** على العموم. وهنا يتضح إلى أي مدى يعود تأسيس العلم إلى نظرية المعرفة العامة التي من واجبها أن تحدد ما الذي تعنيه الموضوعية Gegenständlichkeit عموما، بالإضافة إلى هذا فإن مما ينتمي إلى موضوعات العلوم ذوات مقابلة entsprechende ممارسة للعلم مع علاقاتها بموضوعاتها. هنا كذلك تحتل نظرية المعرفة الأكثر عمومية allgemeinere التي يجب أن تنطلق حسب هسرل من عالم الحياة مركز الصدارة zugrunde liegt، ذلك أنه قبل أن نتمكن من توضيح ما هي المعرفة العلمية وما الذي يمكنها تحقيقه فإنه يجب علينا قبل ذلك أن نحدد ما هي المعرفة عموما، أي **كيف ترتبط عموما الذاتية بالموضوعات** وما هو المدى الذي يمكن أن تبلغه عموما كل معرفة.

يعتقد هسرل أن المعرفة العلمية تملك على نطاق واسع weitgehend نفس البنى التي تملكها المعرفة في عالم الحياة، و بما أن العلوم تنطلق من الحياة قبل العلمية بل وتفترضها فإنها تبقى أيضا مرتبطة بها zurückbezogen. هكذا فإن نظرية المعرفة التي ترتبط قبل كل شيء بعالم الحياة. والتي تحدد انطلاقا من هنا البنى العامة للمعرفة تسلك fungiert إذن في الوقت ذاته أيضا باعتبارها تأسيسا للعلم. ومن هنا إذا كان يجب على الفينومينولوجيا الترنسندنتالية أن تكون

نظرية معرفية مؤسَّسة بشكل نهائي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما طبيعة هذا التأسيس؟ أو بعبارة أخرى: ماذا يعني التأسيس في فلسفة هسرل؟

يوجد معنيان للتأسيس في فلسفة هسرل وهما:

أولا: التأسيس بطريقة فينومينولوجية phänomenologisch begründen ويعني البرهنة على شيء باعتباره قابلا للإثبات بطريقة بديهية als evident ausweisbar. التأسيـــس هو إذن رجوع إلى ما هو يقيني بذاتـــه das Selbstgewisse وإلى ما هو معطى مباشرة بذاته. إن طريقة التأسيس هذه تعد بالنسبة إلى هسرل "مبدأ كل المبادئ".

إن على الفينومينولوجي إذن أن يصف لغويا بالضبط ما هو حاضر على نحو بديهي. لهذا ينبغي ألا نتعجب عندما نرى هسرل يكرس في كتاب *الأزمة* بحوثا جد مستفيضة من أجل نقد الفلسفة التقليدية.

إن المأخذ الرئيسي Grundvorwurf الذي يوجهه تقريبا إلى كل أنساق الفلسفة التقليدية يتمثل في أنها تقوم بإصدار أحكام بصدد موضوعات مفارقة للوعي أو الشعور، bewußtseinstranszendent ، الأمر الذي يجب عده حسب هسرل غير معقول من الناحية الملموسة sachlich als Widersinn. بالإضافة إلى هذا فإنه يعتبر كل تصور فلسفي أو علمي لأشياء في ذاتها مفارقة للشعور مذهبا وضعيا طبيعيا als naturalistischen Objektivismus.

إن نظرية المعرفة التي تدعي وجود موضوعات مفارقة للشعور وتعدّها بمثابة أسس Gründe نهائية لكل معرفة لا يمكنها حسب هسرل أن تؤدي واجب الفلسفة.، بعبارة أخرى، لا يمكنها أن تكون تأسيسا أخيرا من شأنه أن يوضح بطريقة لا شك فيها وبيقين مطلق ما هي المعرفة عموما وكيف تكون ممكنة. أقل شيء يمكنها فعله هو أن تؤسس علوما، ذلك أن الموضوعات الموجودة في ذاتها و التي تخفى على الذات verborgene لا يمكن على الإطلاق إثباتها كشيء موجود، و نتيجة لهذا فإنه لا يمكنها كذلك أن تقدم للمعرفة العلمية بشكل

خاص أية قاعدة توضيحية Erklärungsgrundlage لا شك فيها. هكذا يتمثل المأخذ الموجّه إلى الفلسفة التقليدية في أنها لم تتحرر من المواقف الميتافيزيقية السابقة وظلت حبيسة ادعاءات غير مثبتة.

والشيء نفسه يصدق كذلك على العلوم في حالة ما إذا كانت تسلّم annehmen بوجود أشياء في ذاتها مفارقة للشعور، وبالتالي في حالة ما إذا ظلت حبيسة "المذهب الطبيعي الوضعي"، وهذا هو معنى الحديث عن أزمات العلوم الأوروبية.

على خلاف كل النظريات التي تعترف بأحكام متعلقة بوجود موضوعات مفارقة للشعور تستند الفينومينولوجيا بشكل نهائي إلى البداهة، بحيث لا تقبل الفلسفة الفينومينولوجية سوى القضايا Aussagen التي تتناول ما هو بديهي أي ما هو يقيني بشكل مباشر، ومن هذا المنطلق فقد تفوقت عليها – أي على هذه النظريات التي تنطلق من الاعتراف بوجود موضوعات مفارقة للشعور – نظرا إلى أن حقل بحثها يمتد بشكل نهائي إلى الذاتية وإلى الموضوعات المعطاة للذات بشكل بديهي كموضوعات للشعور. وهنا يجب التمييز بين ما يعطى بشكل بديهي لذات واحدة فقط وبين ما يعطى بشكل بديهي لكل الذوات، ذلك أن تأسيس Grundlegung العلوم يجب أن ينطلق مما يعطى بشكل بديهي لكل الذوات.

هذا، ويطلق هسرل كذلك اسم "الحدس الخالص" reine Intuition على" الشعور بما يكون معطى بذاته على نحو بديهي".

إلا أنه يوجد في الفينومينولوجيا الترنسندنتالية معنى ثان للتأسيس Begründung ، انطلاقا منه يكون شيء ما مؤسسا عندما يكون مرتبطا بشرط ضروري هو سبب وجوده.

يتعلق الأمر عند هذا النوع من التأسيس بعلاقة شرطية ضرورية يكون فيها المشترِط das Bedingende هو السبب والمشروط das Bedingte هو المؤسَّس، وهكذا يعني "التأسيس الأخير" في هذه العلاقة تقديم أو عرض Aufweis شرط ضروري يرتبط به كل شيء متبق، دون أن يكون هو بدوره مرتبطا بشرط أكثر أساسية منه grundsätzlicheren. ونتيجة لهذا تتمثل مهمة نظرية المعرفة في البرهنة ضمن العلاقة المعرفية in der Erkenntnisrelation على علاقات شرطية ضرورية.

إن العلاقة الشرطية تعني إذن بالضرورة أنه من غير المتصور أن يوجد الشيء الذي نعتبره مشروطا دون ذلك الشيء الذي نعتبره "شرطا." يجب إذن التمييز بين العلاقات الشرطية الضرورية وما يمكن تسميته بالعلاقة الشرطية التجريبية – الاستقرائية empirisch-induktive، حيث لا يتعلق الأمر بالنسبة إلى هذه الأخيرة بعلاقة ضرورية بل فقط بتواجد زمني خالص أو بتعاقب للموضوعات. كما يجب عدم الخلط بين العلاقة الشرطية الضرورية والاشتقاق الصوري المنطقي لقضية ما من مقدمات معينة.

تُعرف العلاقة الشرطية الضرورية في الفينومينولوجيا الترنسندنتالية بكون الذاتية التر نسندنتالية تشترط bedingt بالضرورة كل ما هو متميز عنها بذاتها، وبناء عليه فإن كل ما هو موضوعي Alles Objektive يكون طبقا للاشتراط Forderung الفينومينولوجي للإعطاء الذاتي Selbstgegebenheit حاضرا بشكل بديهي كمتضايف شعوري بحيث يرجع فضل حضوره Vorhandensein إلى الذات الترنسندنتالية. إن هذه الأخيرة تؤسس كل الموضوعات عندما تعطينا إياها hervorbringt في وحدتها وعندما تضع معنى وجودها Seinssinn.

لا يمكن حسب هسرل الحديث عن الموضوعات عموما إلا باعتبارها موضوعات شعورية مؤسَّسة. وكما رأينا فإنه على خلاف النوع الأول من التأسيس الفينومينولوجي والذي يكون طبقا له شيء ما مؤسسا عندما يتم

إثبات بداهته، فإن الأمر يتعلق بالنسبة إلى النوع الثاني من التأسيس بتقدم Aufweis شرط ضروري لموضوعات الشعور المعطاة بشكل بديهي. وفي هذا السياق Zusammenhang يعني "تأسيس العلوم" بالنسبة إلى الفينومينولوجيا أنه عليها أن توضّح الشرط الضروري الذي **لا يكون** بدوره **قابلا للتأسيس** من جديد والذي بواسطته خاصة يتم إعطاء وتأسيس الموضوعات العلمية على وجه الخصوص. طبقا لهذه المهمة يعتبر هسرل الفينومينولوجيا نفسها **علما**، إلا أنه علم يملك على خلاف كل العلوم الأخرى حقل بحث خاص به وحده.

إن الفينومينولوجيا هي "**علم الأصول الأخيرة** التي يستمد أو يغترف schöpft منها كل تأسيس موضوعي قوته الحقيقية"(E. Husserl, Krisis. S. 149)[1].

2- الشعور بأزمة

هل بدأ الشعور بالأزمة مع مقال- الأزمة ؟

بالتأكيد لا، بل يمكن القول بالأحرى أن كل الحياة الفلسفية لهسرل ابتداء من *فلسفة الحساب* 1891 إلى غاية المحاضرات التي ألقاها بخصوص أزمة العلوم الأوروبية في 1935، كان يسيطر عليها الشعور بأزمة في الثقافة، كما يمكننا أن نؤكد مع مرلوبونتي أن الفينومينولوجيا نشأت من أزمة معينة، وبأن هذه الأزمة هي بلا شك أزمتنا نحن أيضا. يقول مرلوبونتي: "إن المجهود الفلسفي لهسرل

1 Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes, vorgelegt von Klaus Wüstenberg aus Saarbrücken. Von der Philosophischen Fakultät der Rheinisch – Westfälischen Technischen Hochschule Aachen zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie genehmigte Dissertation 1982, PP. 70 – 77).

موجّه في الواقع إلى إيجاد حل في آن واحد لأزمة الفلسفة، أزمة علوم الإنسان وأزمة العلوم التي لازلنا نتخبط فيها."[1] كيف ذلك؟

لقد اتسمت السنوات العشر الأخيرة للقرن التاسع عشر، وهي الفترة التي أنجز فيها هسرل أعماله الأولى، بزوال الأنساق الفلسفية التقليدية الكبرى في ألمانيا مثل نسق هيجل، شوبنهور إلخ، بحيث صار العلم من الآن فصاعدا هو المؤهل لملء الفراغ الذي تركته الفلسفة التأملية، كما نشأ المذهب الوضعي الذي صارت المعرفة الموضوعية بالنسبة إليه في مأمن تام من البناءات الذاتية للميتافيزيقا.

هذا، وقد انصب التركيز في ميدان العلوم على علمين بشكل خاص هما: الرياضيات وعلم النفس. أما الرياضيات فكانت تسعى بابتعادها أكثر فأكثر عن معطيات الحدس إلى بناء أنساق صورية تسمح بتوحيد نشاطاتها المتنوعة تحقيقا للحلم القديم للفيثاغوريين.

هذه الأبحاث التي قادت ج. كانتور إلى تأسيس نظرية المجموعات كانت معلومة لدى هسرل الشاب الذي كان هو نفسه يدرس الرياضيات تحت توجيه فايرشتراس، كما أنه كان آنذاك بصدد تحضير أطروحة حول حساب المتغيرات.

أما فيما يتعلق بعلم النفس فقد كان يسعى من جهته، طبقا للاتجاه الوضعي، إلى بناء نفسه كعلم دقيق حسب نموذج علوم الطبيعة، وذلك بإبعاد الصفات الذاتية وبالتالي اللاعلمية كما يبدو التي يتضمنها استخدام منهج الاستبطان.

1 M. Merleau - Ponty: les sciences de l'homme et la phénoménologie, CDU. Paris, P.1. cité par André Dartigues in "qu' est-ce que la phénomenologie? " (1972, Edouard Privat, Editeur).

غير أنه ابتداء من عام 1880 عرف الفكر الوضعي أزمة تتمثل في التساؤل عن أسس وأهمية العلم: هل تملك القوانين التي يكتشفها العلم صحة كلية validité universelle؟ ما هو معنى موضوعيتها؟ أليست مجرد اتفاقات conventions؟ أليست تابعة للحياة النفسية psychisme التي تقع على عاتق علم النفس مهمة اكتشاف قوانينها؟

حاول الكانطيون الجدد الإجابة عن هذه الأسئلة وذلك بتصور (ذات خالصة) من شأنها أن تضمن موضوعية وترابط المجالات المختلفة للمعرفة الموضوعية، إلا أنه سرعان ما بدأت أسئلة أخرى تطرح نفسها: ماذا عن الذات العينية sujet concret في حياتها النفسية المباشرة وفي التزامها التاريخي، ولماذا لم يتوصل الفكر الموضوعي إلى التحدث عنها؟

إن الذات الخالصة التي يتحدث عنها الكانطيون الجدد تبدو جد مجردة، كما أن ديلتاي يصفها بأنها مريضة exsangue ويعتقد من جهته أنه يجب الرجوع في الواقع إلى "إحساس الحياة" الذي يعتبر أكثر أساسية من معطيات العلم. وهو اتجاه يتقاسمه مع وليم جيمس في الولايات المتحدة وبرغسون في فرنسا اللذين يحلّلان "تيار الشعور" أو "المعطيات المباشرة للشعور".

إن هسرل الذي لم يُضحّ أبدا باهتماماته الفلسفية من أجل الرياضيات، ترك عام 1884 منصبه الجديد كمساعد لفايرشتراس ليقرر التفرغ لحل هذه المشاكل. وفي هذا التاريخ بالضبط بدأت علاقاته مع فرانس برنتانو الذي يقترح في كتابه "*علم النفس من وجهة نظر تجريبية*" منهجا جديدا لمعرفة الحياة النفسية psychisme.

في الحقيقة تتمثل المساهمة الكبرى لبرنتانو في التمييز أولا بشكل أساسي بين الظواهر النفسية التي تتضمن قصدية intentionalité أو موضوعا مقصودا visée d'objet والظواهر الفيزيائية، ثم في التأكيد بأن الظواهر النفسية يمكن إدراكها وأن نمط إدراكها الأصلي هو معرفتنا الأساسية بها. من هنا انبثقت

العبارة الشهيرة التي ظل هسرل مؤمنا بها إلى آخر لحظات حياته وهي: " لا أحد يستطيع أن يشك فعلا في أن الحالة النفسية التي يدركها في نفسه لا توجد، ولا توجد على النحو الذي يدركها به"

إننا هنا أمام موقف استراتيجي قوي، ذلك أن وصف الظاهرة كما هي يخضع لمقتضيات exigences المذهب الوضعي المسيطر الذي يقصي كل معرفة لا تأتي من التجربة، كما يسمح من جهة أخرى ببلوغ الملموس والحياة التي يميل العلم إلى نسيانها.

إن اكتشاف حقل الشعور وأنماط العلاقة بالموضوع، الذي توصّلت إليه مدرسة برنتانو مع شتومبف وفون ماينونغ Stumpf et von Meinong، هو الذي سيحدّد الشيء الذي سيصبح حقلا للتحليل الفينومينولوجي لهسرل.

غير أن من عيوب هذه المدرسة أنها تقف عند حدود وصف الظواهر النفسية ولا تجيب عن تساؤلات هسرل الأساسية نحو: هل يمكن رد réduire تصور منطقي أو رياضي مثل عدد ما إلى العملية العقلية التي تكوّنه مثل عملية العدّ numération؟ وإذا كان من غير الممكن ردّه، ألا تكون دراسة العملية الذهنية في هذه الحالة أكثر من وصف بسيط للحياة النفسية؟

هكذا كان من الضروري تجاوز علم النفس الوصفي لبرنتانو، وهذا بالضبط ما فعله هسرل باسم الفينومينولوجيا. مع ذلك فإن علاقة هسرل ببرنتانو قد أفادته في العديد من المسائل المهمة، من بينها تنبيهه إلى نقائص العلوم الإنسانية كما تطورت أمام عينيه حوالي عام 1900.

نتيجة لهذا كان المأخذ الرئيسي الذي وجهه هسرل إلى هذه العلوم وخاصة علم النفس هو أنها استعارت مناهجها من علوم الطبيعة وطبقتها دون الاعتراف بتميّز موضوعاتها. هذا لا يعني أنه يقلل من قيمة النتائج التي استطاعت العلوم التجريبية تحقيقها (خاصة علم النفس التجريبي)، إلا أن المشكلة في نظره

تتمثّل في أن هذه العلوم لم تحدد موضوعها بدقة و بالتالي فهي لا تدري حول ماذا تدور النتائج التي توصلت إليها. خير مثال على هذا هو عبارة بنيه Binet التي أجاب بها عن سؤال وُجه إليه مفاده: "ماذا يعني الذكاء؟" فقال: "الذكاء هو ما تقيسه اختباراتي" .

كيف نسلّم أنه بإمكاننا حساب الإحساس، الإدراك، الذاكرة...إلخ دون أن نكون قد وضّحنا قبل هذا ماذا يعني الإحساس، الإدراك و الذاكرة؟

إذا كان يجب على علم النفس المعاصر أن يكون علما للظواهر النفسية، "فيجب عليه أن يكون قادرا على وصف وتحديد هذه الظواهر بدقة تصورية"[1].

في الواقــع، إن ما يريد هســرل رفضه خاصــة هو المذهــب الطبيعي le naturalisme لهذه العلوم التي تخلط بين اكتشاف الأسباب الخارجية لظاهرة ما والطبيعة الخاصة لهذه الظاهرة، وذلك بعدم استخلاص خصوصية موضوعها، والتعامل معه كما لو كان موضوعا فيزيائيا.

لا شك أن النتائج التي تترتب على موقف مثل هذا خطيرة جدا: سنقول على سبيل المثال إن إثباتا ما يُعتقد أن له أسبابا سيحدَّد أو يعرَّف في الواقع بأسباب يمكن أن يطلعنا عليها العالم النفساني أو عالم الاجتماع. وعلى نطاق واسع نقول إن المبادئ الموجِّهة للمعرفة ليست سوى الشيء الناتج عن القوانين البيولوجية، السيكولوجية أو السوسيولوجية.

هذا الاتجاه الذي حاربه هسرل، والذي عُرف باسم المذهب النفساني psychologisme من شأنه أن يهدم من الأساس هذه العلوم نفسها، نظرا إلى كونها تجعل بالضبط أساسها الخاص نسبيا relativisent: إذ ما هي على سبيل

---

1 E. Husserl, la philosophie comme science rigoureuse, trad. Q. Lauer. (Paris, PUF., 1955, p. 77)

المثال الثقة التي نضعها في العالم النفساني الذي يزعم أنه يطلعنا على مبادئ المنطق بواسطة علم النفس في الوقت الذي يستخدم هو نفسه هذه المبادئ من أجل شرحها لنا –أو أثناء شرحها لنا–.

إن هسرل لا يجد في الحقيقة صعوبة في أن يبين أن الرياضيات أو المنطق اللذين تملك قوانينهما دقة مطلقة يمكن معرفتها بشكل قبلي، أي دون رجوع إلى التجربة، لا يمكن ردهما إلى العلوم التجريبية التي لا تزال قوانينها غير دقيقة – أو غير مضبوطة –، والتي لا يمكن أبدا الوثوق بها بشكل نهائي بسبب اعتمادها على تجربة تكون دائما غير كاملة.

إن المسلّمة le postulat التي ينبني عليها مشروع هسرل تتمثل في أن الظاهرة مغمورة بالفكر، بالعقل Logos، وأن العقل بدوره يتحلى ولا يتحلى إلا في الظاهرة. فالظاهرة إذن والظاهرة فقط هي قطب الرحى في فلسفة هسرل. وهي بهذا المعنى الشرط الوحيد الذي يجعل فينومينو- لوجيا ممكنة.

وإذا كانت الظاهرة سهلة المنال بالنسبة إلى الجميع، فإن التفكير العقلي، اللوغوس Logos يجب أن يكون هو أيضا كذلك. بهذا يكون هسرل قد توصل إلى تصور فلسفة جديدة من شأنها أن تحقق أخيرا حلم كل فلسفة، وهو أن تكون علما دقيقا.

إن تحقيق هذا المشروع يعني أنه عوض أن يرتبط الفكر الفلسفي بتقاليد فلسفية متنوعة عليه أن يعود إلى أصوله، وأن يجعل نقطة انطلاقه ليس آراء الفلاسفة وإنما الواقع نفسه la réalité.

"يجب ألا ينبعث الدافع الفلسفي من الفلسفات ولكن من الأشياء ومن المشاكل"[1].

1 Ibid. p. 124.

بهذا فإن الفلسفة التي ولدت على أرض تجربة مشتركة يمكنها أن تبدأ أخيرا باعتبارها فعلا مهمة الجميع.

3- بدء جديد و"عودة إلى الأشياء ذاتها"

بين الحوار التأملي للميتافيزيقا واستدلال العلوم الوضعية يجب إذن أن يوجد طريق ثالث، وهو الطريق الذي يضعنا قبل كل استدلال على نفس المستوى مع الواقع، أو كما يقول هسرل **"مع الأشياء ذاتها"**. إنه نفس الطريق الذي حاول ديكارت شقه عندما كان بصدد البحث عن أساس ثابت لفلسفته، وهو كما نعلم جميعا " **الأنا أفكر**" الذي يعطى معه "الأنا موجود".

يسمي هسرل من جهته هذا الطريق **"حدسا أصليا"**، إلا أن ديكارت سلك بطريقة جعلت كل الحدوس الأخرى تعطى له بطريقة ارتيابية، الشيء الذي جعله يلجأ إلى الله من أجل ضمان صحتها، وبذلك يكون قد سقط من جديد في التأمل الميتافيزيقي الذي كان من المفروض إبعاده تماما عن الفلسفة.

في الحقيقة، يجب أن يبقى الحوار الفلسفي دائما مرتبطا بالحدس إذا أراد ألا يتبدّد في تأملات فارغة. هذا الرجوع الدائم إلى الحدس الأصلي "مصدر الحق بالنسبة إلى الفلسفة "هو ما يسميه هسرل بـــ"مبدأ المبادئ"، وفي هذا الصدد يقول: "نريد أن نرجع إلى الأشياء ذاتها"[1]. غير أن هذا لا يعني من جهة أخرى أنه يجب البقاء عند حدود الانطباعات الحسية، فهذا وقوع صريح في المذهب الشكي مثل ذلك الذي دعا إليه هيوم. كيف ذلك؟

1 Recherches logiques. Tome 2, 1ere partie. Trad. H. Elie, Paris, PUF. 1961, p.8. cité par André Dartigues in qu' est-ce que la phénomenologie ? (1972, Edouard Privat, Editeur).

إذا كان صحيحا أن الظواهر تعطى لنا بواسطة الحواس، فإنها تعطى لنا من دون شك دائما محمّلة بمعنى أو بـــ" ماهية"، ومن هنا فإن وراء معطيات الحواس يكون الحدس حدسا للماهية أو للمعنى، بتعبير آخر إن الحدس لا يقتصر فقط على معطيات الحواس بل يتناول أيضا الماهية أو المعنى. فكيف يتم حدس الماهية؟

4- حدس الماهيات

إن من مبادئ أو مسلمات postulat الفينومينولوجيا كما سبق أن رأينا، أن تكون الظاهرة محمّلة lesté بالفكر، أي أن تكون في آن واحد عقلا Logos وظاهرة. ومن هنا فإن الحديث عن رؤية الماهيات معناه التأكيد بأن معنى ظاهرة ما محايث لها immanent وبأنه يمكن إدراكه إن صح التعبير بشفافية. لكن ماذا نعني بالماهية؟

تقليديا تجيب الماهية عن السؤال: ما هو الشيء؟، وهذا السؤال يمكن طرحه بصدد أية ظاهرة، وإذا لم نطرحه فهذا يعني أننا متأكدون من ماهيتها أو على الأقل نظن أننا كذلك.

في الواقع لا توجد أية ظاهرة نستطيع أن نقول عنها أنها لاشيء، ذلك أن ما هو لاشيء غير موجود.

هذا، وإذا كانت الماهية تسمح بالتعرف على ظاهرة ما، فهذا يعني أنها مطابقة دائما لنفسها، مهما كانت الظروف الاحتمالية لتحقيقها. فمهما كان، على سبيل المثال، عدد الأمكنة والأزمنة التي نتحدث فيها عن المثلث، ومهما كان عدد المرات التي نرسم فيها مثلثات على السبورات الخضراء الموجودة في العالم بأسره، فإن الأمر يتعلق بنفس المثلث.

- هذا التطابق للماهية مع نفسها، هذه الاستحالة أن تكون الماهية شيئا آخر غير ما هي عليه يفسّران بطبيعتها الضرورية التي تتعارض مع اللاصحة. بالإضافة إلى هذا، إذا كانت كل ماهية فريدة من نوعها فإنه بإمكاننا أن ندرك عددا

لانهائيا من الماهيات الجديدة، بحيث تكون كل واحدة منها غير قابلة للرد إلى الماهيات الأخرى. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل التالي:

بماذا تتعلق إذن هذه الماهيات؟

لا شك أنه توجد ماهية لكل موضوع ندركه سواء أكان شجرة، طاولة، بيتا...إلخ، كما توجد أيضا ماهية للصفات التي نمنحها لهذه الموضوعات: أخضر، خشن، مريح...إلخ.

لكن إذا لم تكن الماهية هي الشيء أو الصفة وإنما فقط كينونتهما l'être، أي إذا كانت الماهية ممكنا خالصا لا دخل للوجود في تعريفه، فإنه من الممكن أن يوجد عدد من الماهيات بحسب ما تستطيع عقولنا أن تنتج من دلالات significations، أي بقدر ما يستطيع إدراكنا، ذاكرتنا، تخيلنا وفكرنا أن يمنح نفسه من موضوعات.

هذا، وعلى الرغم من أن هذه الماهيات تعطى عن طريق التجربة الحسية فإنها مستقلة عنها تماما ولها بنيتها وقوانينها الخاصة. بتعبير آخر، إن الماهيات هي العقلانية rationalité المحايثة للوجود أو المعنى القبلي الذي يجب أن يندرج فيه كل عالم واقعي أو ممكن.

من هنا تتمثل المهمة الأولى للفينومينولوجيا في توضيح هذه "المملكة الخالصة للماهيات" طبقا للمجالات المتنوعة أو "المناطق" التي تسمح لنا بالتفكير فيها بغض النظر عن وجود هذه المناطق نفسها: مثل منطقة "**الطبيعة**" التي تتضمن الظواهر الواقعية أو الممكنة التي تدرسها علوم الطبيعة،"منطقة **العقل**" التي تتضمن الظواهر التي تدرسها العلوم الإنسانية، وكذا منطقة "**الشعور**" التي تتضمن كل أفعال الشعور التي من دونها لا يمكننا بلوغ المناطق الأخرى.

لكن يجب قبل كل شيء توضيح - وهذه هي المهمة التي يقبل عليها هسرل في كتاب *أبحاث منطقية*- ماهية الصور الخالصة للفكر، أي ماهية المقولات catégories المنطقية والنحوية grammaticales التي تسمح لنا بالتفكيـــر في "موضوع على العمـــوم"، والتي تُعـــدّ تبعا لذلك شرطا لفهـــم la condition d'intelligibilité المناطق الأخرى. هذه المقولات الصورية يمكنها في الواقع أن تكون هي الأخرى موضوعا لحدس يسميه هسرل "الحدس المقولاتي" intuition catégoriale.

على هذا الأساس يمكننا التوصل إلى فهم **قبلي** للوجود، أي إلى فهم مستقل عن التجربة الفعلية دون التخلي عن الحدس، بما أن حدس الماهيات هو **حدس للإمكانات الخالصة.**

يمكننا في نفس الوقت الحصول على معرفة قبلية بمختلف المجالات التي تتناولها العلوم التجريبية، وبالتالي يمكننا أن نعرف مسبقا ما هو الموضوع الذي ستعالجه، وهذا يعني أن علوم الماهيات أو العلوم الماهوية sciences eidétiques تسبق وتتبع العلوم التجريبية في عملها.

5- التحليل القصدي

في الحقيقة إن القول إننا من خلال التجربة الحسية نتوصل إلى حدس الماهية، وأن هذه الأخيرة تعد شرطا لمعنى الحسي، ليس جديدا، فقد سبق لأفلاطون أن أطلق مصطلح Eidos على هذا النوع من الحدس الذي يعد شرطا للرؤية ذات المعنى للمحسوس: "إذا كانت هناك أسرّة وطاولات فإن "الأفكار" الخاصة بهذه الأشياء هما فكرتان فقط: فكرة عن السرير وفكرة عن الطاولة "[1].

1 la République, 595 c. . cité par André Dartigues in qu' est-ce que la phénomenologie ? (1972, Edouard Privat, Editeur).

إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يجب إلحاق هذه الأفكار، مثلما يفعل أفلاطون، بعالم عقلي يعد العالم الحسي مجرد اشتقاق أو ظل له؟

يعتقد هسرل من جهته أنه ليس من الوفاء لمبدأ "الرجوع إلى الأشياء نفسها" أن نتخيل مكانا سماويا أو إلهيا céleste تقيم فيه الأفكار، فهذا انزلاق جديد في التأمل الميتافيزيقي.

أين هو إذن محلّ أو مكان هذه الأفكار؟ إنه **الشعور** بكل بساطة. لماذا؟ لأن هذه الأفكار تعطى لنا كحالات معيشة vécus للشعور. غير أن مشكلة أخرى سرعان ما تظهر هنا وهي:

إذا كانت هذه الأفكار موجودة في الشعور فإننا سنردّها إلى **ظواهر نفسية** بسيطة، وبهذا سنقع في هذا المذهب التفساني الذي ظل هسرل يحاربه بكل قوة.

في الحقيقة إن المقصود بقولنا - هذه الأفكار تعطى لنا كحالات معيشة vécus للشعور- هو أنها **سهلة المنال** accéssibles فقط في الشعور، إلا أنها لا تلتبس إطلاقا بظواهر الشعور التي تنتمي إلى علم النفس. وفي هذا السياق يوظّف هسرل المفهوم الأساسي **للقصدية** الذي سبق لبرنتانو أن تحدث عنه والذي أخذه هو بدوره عن الفلسفة الوسيطية médiévale. فماذا يعني مبدأ القصدية؟

إن مبدأ القصدية يعني أن الشعور يكون دائما "**شعورا بشيء**"، و بأنه لا يكون شعورا إلا باعتباره متجها نحو موضوع ما. أما الموضوع فلا يمكن هو الآخر تعريفه إلا في علاقته بالشعور، فهو دائما موضوع من أجل ذات ما objet-pour-un-sujet. يمكن إذن، حسب برنتانو، التحدث عن وجود قصدي للموضوع في الشعور، إلا أن هذا لا يعني أن الموضوع متضمَّن في الشعور كما لو كان داخل علبة، وإنما يعني أنه لا يملك معناه كموضوع إلا بالنسبة إلى

الشعور، وهذا يعني أن الماهيات لا تملك أي وجود خارج فعل الشعور الذي يقصدها vise، وخارج النمط الذي يدركها هذا الشعور طبقا له في الحدس. لهذا فإن الفينومينولوجيا بدل أن تكون تأملا لعالم ستاتيكي statique لماهيات أبدية فإنها ستصبح تحليلا لحركية dynamisme العقل التي تعطي لموضوعات العقل معناها.

هكذا نقول، انطلاقا من المثال المفضل لهسرل، إن الموجودات الرياضية les êtres mathématiques ليس لها أي وجود خارج عمليات الرياضي الذي ينتجها، و مع ذلك فإن وجودها لا يلتبس إطلاقا بوجود هذه العمليات. بعبارة أصح، ليس لهذه الموجودات الرياضية وجود لا في الشعور ولا خارجه، بل إن نمط وجودها يتوقف على النمط الذي **يقصدها** به الشعور ويعطيها معنى طبقا له مصادفة en l'occurrence كمثاليات خالصة pures idéalités تتمثل طبيعتها في كونها مبنية أو مؤسسة من طرف العقل، مع الملاحظة أن العقل لا يستطيع بناء أي شيء كيفما اتفق، لأنه يجب أن يخضع لقواعد كلية وضرورية. غير أن سؤالا آخر يواجهنا هنا، وهو:

ماذا عن موضوعات **الإدراك الحسي؟**

لتوضيح الأمر يقترح هسرل مثالا ملموسا حيث يقول: "لنفترض أن نظرنا يتناول، متبوعا بإحساس باللذة، شجرة تفاح مورقة في حديقة..."[1].

من الواضح أنه بالنسبة إلى الحس المشترك يقوم مثل هذا الإدراك أولا على وضع وجود شجرة التفاح في الحديقة، ثم على ربط شعور الذات المفكرة بهذه الشجرة الواقعية، الشيء الذي يُنتج في الشعور شجرة متمثّلة مطابقة للشجرة الواقعية. والنتيجة هي أن هناك شجرتين للتفاح: شجرة في الحديقة وأخرى في الشعور. لكن المشكلة هنا هي: كيف يمكن لهاتين الشجرتين ألا تكونا إلا

1 Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, tr. P. Ricoeur.(Paris, Gallimard, 1950, p. 306).

شجرة واحدة فقط؟ وهل يجب علينا أن نتخيل مع أفلاطون شجرة ثالثة تسمح لنا بتصور وحدة الشجرتين الأخريين، وهكذا إلى ما لانهاية؟ إن هذا يعني أننا قد ضيّعنا ماهية إدراك شجرة التفاح نفسها l'essence même de la perception du pommier، في حين أننا لو لجأنا، على عكس هذا، إلى التحليل القصدي فإننا لا ننطلق لا من شجرة التفاح في ذاتها التي لا نعرف عنها شيئا، ولا من الشجرة المتمثلة المزعومة والتي لا نعرف عنها هي الأخرى شيئا، وإنما سننطلق من "الأشياء ذاتها"، أي من شجرة التفاح باعتبارها مدركة، أي من فعل-إدراك - شجرة- التفاح- في الحديقة الذي هو المعيش الأصلي vécu originel الذي نتوصل انطلاقا منه إلى تصور شجرة تفاح واقعية أو متمثلة. من هنا إذا كان الموضوع دائما موضوعا - بالنسبة- إلى - شعور فإنه لن يكون أبدا موضوعا في ذاته، وإنما موضوعا مدركا أو مفكَّرا فيه أو متذكَّرا remémoré أو متخيَّلا...إلخ.

بهذا فإن التحليل القصدي سيقودنا إلى تصور العلاقة بين الشعور والموضوع في شكل قد يبدو غريبا بالنسبة إلى الحس المشترك. كيف ذلك؟

في الحقيقة، إن الشعور والموضوع ليسا وحدتين منفصلتين في الطبيعة يتعين علينا أن نربط بينهما أو أن نبني بينهما علاقة ما، وإنما يعرَّفان بالتتابع انطلاقا من هذا التضايف شبه الأصلي co-originelle إن صح التعبير.

بالإضافة إلى هذا، إذا كان الشعور هو دائما "شعورا بشيء ما"، وإذا كان الموضوع هو دائما "موضوعا بالنسبة إلى الشعور" فإنه من غير المتصوَّر أن نتمكن من الخروج من هذا التضايف corrélation، لأن خارج هذا التضايف لن يكون هنالك لا شعور ولا موضوع. بهذا إذن يكون قد تحدّد حقل التحليل الفينومينولوجي: على الفينومينولوجيا أن توضّح ماهية هذا التضايف الذي لا يظهر فيه فقط هذا الموضوع أو ذاك وإنما التضايف الذي ينتشر فيه العالم بأسره. هذا، وتجدر الإشارة إلى أن هسرل يطلق على نشاط الشعور اسم "نواز" noèse

وعلى الموضوع الذي يكوّنه هذا النشاط إسم "نوام" noème. يقول هسرل: "يوجد في الذات شيء أكثر من الذات، أي أكثر من الكوجيتاتيو cogitatio أو النواز. يوجد الموضوع نفسه باعتباره مقصودا، [أي] الكوجيتاتوم باعتباره معطى للذات بشكل خالص، أي مؤسّسا باستناده إلى المدّ الذاتي للمعيش." [1]

وإذا كان التضايف: ذات- موضوع لا يعطى في واقع الأمر إلا في الحدس **الأصلي** لمعيش الشعور، فإن دراسة هذا التضايف ستقوم على تحليل وصفي لحقل الشعور، الشيء الذي سيؤدي بهسرل إلى تعريف الفينومينولوجيا "**كعلم وصفي لماهيات الشعور ولأفعاله**"، إلا أن الأمر لا يتعلق هنا بعلم وصفي مثل ذلك الذي مارسه برنتانو، ذلك أن الشعور يتضمن بالتأكيد شيئا أكثر من ذاته: في الشعور ندرك ماهية ما ليس شعورا، أي **معنى العالم** نفسه الذي لا يتوقف الشعور عن "الانفجار" باتجاهه، على حد تعبير سارتر [2].

لنعد إلى مثالنا: ماذا صارت شجرة التفاح في ذاتها ونسختها المصغّرة المتمثّلة؟ بما أنه لا أحد قد أدرك ما هي، فمن الأفضل عدم الاهتمام بها، أو كما يقول هسرل: من الأفضل ردّها. فما المقصود بالرّد؟

1 Idées directrices. Op. Cit. Commentaire de P. Ricoeur, p. 300.

2 Pensées, Fragment 348, edit. Brunschvicg. Cité par André Dartigues in qu' est-ce que la phénomenologie ?

الفصل الثاني
الرد الفينومينولوجي والانتقال إلى الفينومينولوجيا التأسيسية

1- تغيير في الموقف، الرد الفينومينولوجي و بقيته résidu

بهذه الكيفية يؤدي التحليل القصدي، كما نرى، إلى الرد الفينومينولوجي أو إلى الوضع بين قوسين للواقع كما يتصوره الحس المشترك، أي باعتباره موجودا في ذاته، في استقلال عن كل فعل شعوري.

يسمّي هسرل طريق تصور conception الحس المشترك بالموقف الطبيعي. هذا الموقف الطبيعي الذي يشترك فيه العالِم ورجل الشارع على حد سواء يقوم على الاعتقاد بأن الذات موجودة في العالَم كما لو كانت موجودة في وعاء، أو كشيء بين أشياء أخرى ضائعة على أرض، تحت سماء، بين موضوعات وكائنات أخرى حية أو واعية، بل حتى بين أفكار وجدها جاهزة هنا، دون أن يكون له أي دخل فيها، وتبعا لذلك فإنه يعتبر الحياة النفسية واقعا ينتمي إلى العالم ككل واقع آخر. وأما علاقة علم النفس بالشعور فلا تتجاوز في نظره ما يربط علم الفلك بالنجوم، بحيث أن كل واحد منهما يدرس جزءا من نفس الواقع، منطقة مختلفة من نفس العالم، أما ما يوحّد هذه المناطق المتنافرة من العالم فهو لغز لا يستطيع إدراكه.

غير أن التحليل القصدي يؤدي، كما سبق أن رأينا، إلى استخلاص علاقة تضايف بين الذات والموضوع أو بين الشعور والعالم، وهي علاقة أكثر أصالة plus originelle من ثنائية الذات والموضوع وترجمتها إلى داخلي- خارجي، ذلك أنه داخل التضايف نفسه يحدث الفصل بين داخلي وخارجي. على أن

بلوغ هذا البعد الأوّلي primordiale ليس ممكنا إلا إذا مارس الشعور عملية تحوّل conversion حقيقية، أي إذا علّق تصديقه بواقع العالم الخارجي ليضع نفسه ذاتها كشعور ترنسندنتالي، أي كشرط لظهور هذا العالم وكمعط donatrice لمعناه، وهذا هو الموقف الجديد الذي يسميه هسرل الموقف الفينومينولوجي.

هكذا، من الآن فصاعدا لم يعد الشعور جزءا من العالم، وإنما محلاّ لانتشاره deployment في الحقل الأصلي للقصدية. هذا يعني أن العالم ليس أولا و ليس في ذاته ذلك الذي تفسّره لنا الفلسفات التأملية أو علوم الطبيعة، لأن هذه التفسيرات تابعة لانفتاح الحقل الأوّلي.

إن العالَم هو أولا الشيء الذي يظهر للشعور ويعطي له نفسه في بداهة معيشه التي لا يمكن الاعتراض عليها irrécusable. بهذا فإنه ليس شيئا آخر سوى ما يكونه – أي هذا العالم – بالنسبة إلى الشعور. يقول هسرل: "إن العالم في الموقف الفينومينولوجي ليس وجودا ولكن ظاهرة بسيطة."[1]

هذا الوضع للعالم كظاهرة، أي باعتباره لا يملك أي معنى إلا في تجلّيه في المعيش، ينسجم مع الموقف الديكارتي الذي كان هو الآخر ردّا على طريقته الخاصة.

يعدّ **الأنا أفكّر** سواء بالنسبة إلى هسرل وبالنسبة إلى ديكارت اليقين الأول الذي يجب انطلاقا منه اكتساب الأنواع الأخرى من اليقين، غير أن الخطأ الذي ارتكبه ديكارت في نظر هسرل، هو أنه تصور الأنا الخاص بالـ أفكر le je du cogito كروح– جوهر une âme- substance، وبالتالي كشيء res مستقل، ما علينا إلا أن نعرف كيف يمكنه أن يرتبط بالأشياء الأخرى الموضوعة posées

1 E. Hussel, Méditations cartésiennes. Trad. Peiffer et Levinas, Paris, Vrin 1953, p. 27.

بالتعريف كأشياء خارجية. إلا أن هذا معناه السقوط من جديد في الموقف الطبيعي الذي وصفناه.

بفضل القصدية إذن ستختلف نتيجة الرد الفينومينولوجي كليا عن نتيجة الشك الديكارتي، بحيث أن ما يبقى في منتهى الرد، أي بقيّته ليس الأنا أفكر وحده، وإنما العلاقة أو التضايف بين الأنا أفكر وموضوعه الفكري son objet de pensée، أي ليس الأنا أفكر، وإنما الأنا أفكر في موضوع التفكير-ego-cogito-cogitatum. بهذا فإن العالم لن يصبح بعد الرد الفينومينولوجي مشكوكا فيه douteux، كما هو الحال بالنسبة إلى ديكارت، بل يبقى كما كان من قبل محتفظا بقيمه ودلالاته القديمة. إلا أن هذه القيم وهذه الدلالات ومن بينها معنى وجوده ستُتخَذ كظواهر sont phénoménalisées، بمعنى أنه سيتم تخليصها من الموقف الساذج الذي طالما قادنا إلى وضعها كأشياء "في ذاتها" والذي جرّنا تبعا لذلك إلى هذه التأملات الميتافيزيقية التي ما فتئت تزعج المعرفة الدقيقة.

2- الفينومينولوجيا التأسيسية

من خلال ما سبق يتبيّن إذن أن المهمة الفعلية للفينومنينولوجيا ستتمثل في تحليل الحالات المعيشة vécus القصدية للشعور من أجل إدراك كيف يتم إنتاج معنى الظواهر فيها، أو باختصار معنى هذه الظاهرة الكلية التي نسميها العالم، وهذا بعيدا عن الموقف الطبيعي الذي يكتفي بتصور الشعور كشيء متضمَّن في العالم - كما في حالة المذهب الواقعي الساذج -، أو بتصور العالم كشيء متضمَّن في الشعور- كما في حالة المذهب المثالي -.

على هذا الأساس يرى هسرل أن الفينومينولوجيا هي دراسة عملية **تأسيس العالم في الشعور** ولذلك يسميها فينومينولوجيا تأسيسية. لكن ماذا يقصد بالتّأسيس؟

التأسيس هنا لا يعني الخلق créer، مثلما يخلق الله العالم، وإنما الرجوع remonter بواسطة الحدس إلى الأصل المطلق للشعور المتعلّق بمعنى كل ما هو موجود، أي إلى أصل المعنى الذي لا يمكن لأي أصل آخر ذي معنى أن يسبقه. يقول بارجر: "يجب أن نتعلم توحيد تصورات تعوّدنا أن نجعلها متعارضة: الفينومينولوجيا هي فلسفة الحدس الإبداعي. إن الرؤية الفكرية تبدع crée موضوعها حقا، إنها لا تبدع المظهر الخارجي simulacre، النسخة copie أو صورة الموضوع بل الموضوع نفسه. إن البداهة، هذه الصورة المتحَزة للقصدية، هي التي تؤسّس أو هي المؤسِّسة"[1].

من هنا نرى أيضا أهمية الفينومينولوجيا التي لا تُعدّ فقط نقدا للمعرفة، على الطريقة الكانطية، وإنما مثلما عبّر عن هذا فينك E. Fink في مقال مشهور: "تساؤلا عن أصل العالم، مشروعا يهدف إلى جعل العالم مفهوما في كل تحديداته الواقعية والمثالية، انطلاقا من الأسس النهائية أو الأخيرة لوجوده."[2]

بهذا فإن الفينومينولوجيا تستوعب كل ما تستوعبه أنواع الميتافيزيقا التقليدية، لكن دون أن تغادر أبدا أرض التجربة، وهذا راجع إلى إحالتها الدائمة إلى الحدس. وإذا كان بإمكاننا الحديث في إطارها عن مذهب وضعي سام فإن الفينومينولوجي هو الوضعي le positiviste الحقيقي الوحيد حسب هسرل: "إذا كنا نفهم من "المذهب الوضعي" المجهود المتحرر بشكل مطلق من الأحكام المسبقة، من أجل تأسيس كل العلوم على ما هو "وضعي"، أي على ما هو قابل لأن يُدرك بشكل أصلي، فنحن هم الوضعيون الحقيقيون"[3]

1 G. Berger. Le cogito dans la philosophie de Husserl. Paris, Aubier, 1941, p. 100.

2 E. Fink. «Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik". Kantstudien, Bd. XXXVIII, Heft 3-4, p. 339. cité par André Dartigues in qu' est-ce que la phénoménologie ?

3 E.Husserl, Idées directrices, P. 69.

3- مثالية أم وجودية؟

إذا كان الرد الفينومينولوجي يُظهر العالم كظاهرة، وإذا كان أصل genèse معناه قابلا للإدراك في الحالة المعيشة للشعور، فإننا لم نقل بعد كل شيء عن معنى هذا المعيش وعن معنى البنى التي يتأسس فيها معنى العالم. هذا يدفعنا إلى التساؤل من جديد عن مجال التحليل القصدي.

في الواقع يمكن تأمّل مجال التحليل القصدي تحت إضاءتين مختلفتين:

تميّز الأولى المرحلة المثالية لهسرل التي تبدأ مع الجزء الأول *للأفكار الموجّهة* لتبلغ قمّتها مع *التأملات الديكارتية* 1929. في هذه المرحلة التي وجد فيها هسرل نفسه مدفوعا إلى وصف الفينومينولوجيا بـــ**المثالية الترنسندنتالية**، كان التأكيد منصبا على الذات التي يجب أن نربط بها الشعور الذي يتأسس فيه كل معنى.

صحيح أن الرد الفينومينولوجي قد أظهر الحالة المعيشة للشعور كمتبقّ لا يمكن ردّه، لكن هذا **المعيش لا يكون معيشا إلا بواسطة ذات** ترجع إليها موضوعات العالم و تصدر منها دلالاته. طبقا لهذا يصبح تحليل الشعور المتجه نحو جهة – الذات أو ما يسميه هسرل **التحليل النوازي noétique** تحليلا لحياة الذات التي فيها و لأجلها يتأسس معنى العالم.

هذه الذات التي تتأسس هي نفسها باستمرار كشيء كائن يمكن اعتبارها، على طريقة ليبنيتز، بمثابة **موناد monade** أو كلّ **totalité** منغلق على ذاته لا يمكننا الخروج منه. بهذا المعنى تصبح الفينومينولوجيا تأويلا ذاتيا **Selbstauslegung** أو علما للأنا **Egologie**.

غير أن السؤال المطروح هنا هو: بأي أنا يتعلّق الأمر؟

إذا أردنا ألا يُردّ مثل هذا التحليل إلى علم نفس بسيط، بل أن يحافظ على البعد المطلق الذي يزعمه له هسرل، فعلينا أن نعلم أن هذا الأنا لا يمكن أن يكون هو " الأنا النفسي" أو الأنا الذي ينتمي إلى العالم" **mondain**، أي ليس

الأنا الذي يُعدّ، في الحقيقة، هو وحالاته المعيشة الملموسة الخاصة منطقة أو جزءا من العالم.

إنه لا يمكن أن يكون سوى **الماهية العامة** للأنا التي تتميز عن الأنا النفسي مثلما تتميز ماهية ظاهرة ما عن تجلّياتها الاحتمالية manifestations contingentes. يسمي هسرل هذا الأنا بالذات أو **الأنا الترنسندنتالي**. لكن إذا كانت هذه الذات الترنسندنتالية هي ماهية الأنا الملموس وبالتالي لا تتميز عنه إلا كما يتميّز ذلك الذي يشترط ce qui conditionne أناوية Ichheit الأنا الملموس، نظرا إلى أن الحالات المعيشة التي تتدفق في تنوّعها في الشعور، ترجع دوما إلى نفس المصدر، فمن البديهي ألا يكون هذا الأنا الترنسندنتالي سهل المنال accessible إلا في الأنا الملموس.

لكن إلى جانب هذا هناك إضاءة أخرى ممكنة تتمثل في أن هسرل يؤكد في كتاباته الأخيرة وتحت تأثير هيدجر، على التضايف corrélation في حد ذاته المتمثّل في شعور- عالم، هذا التضاريف الذي من السهل جدا ترجمته إلى **وجود – في – العالم** être-au-monde.

وإذا كان المتبقّي résidu الحقيقي للرد الفينومينولوجي هو هذا التضايف بالضبط وليس الذات الترنسندنتالية أو الذات الخالصة التي تقرّب هسرل من الكانطيين الجدد، فهذا يعني أنه من الممكن أن تصبح الفينومينولوجيا بداية **لفلسفات الوجود** الجديدة. على هذا الأساس فإن البداهة الأولى أو الأرضية térrain المطلقة التي يجب الرجوع إليها. لن تكون الذات وإنما **العالم** نفسه كما **يحياه الشعور** قبل كل صياغة تصورية.*

* وهذا هو المقصود بعالم الحياة، أي العالم مثلما تحياه الذات، مثلما تدركه و تجرّبه.

4- التطبيق العلمي للفينومينولوجيا

إن الفينومينولوجيا التي نشأت من خلال تأمل أزمة العلوم و التي ظهرت كمنهج جديد للمعرفة الوضعية سرعان ما عرفت رواجا سريعا لدى الفلاسفة أو الباحثين الذين التفوا حول هسرل يغمرهم حماس متدفق لتطبيق المنهج الجديد على كل المجالات التي تنتمي إلى علوم الروح les sciences de l'esprit. بهذا تراكمت بسرعة الأوصاف الفينومينولوجية المختلفة، كما نشأت أيضا فينومينولوجيات الحياة العاطفية والدين (شيلر) Scheller، فينومينولوجيات الفن (Geiger, Ingarden)، الحق، الظواهر الاجتماعية...إلخ. غير أن هدف هسرل لم يكن يقتصر فقط على تجديد نشاط la pratique العلوم الإنسانية وإنما كان يتمثل أساسا في تأسيس معناها. لذلك ما فتئ يؤكد أن هذه الأبحاث الخاصة أو "المحلية" يجب ألا تغيّب عن أعيننا المشروع الأساسي لفلسفة تجمع بين سعة الميتافيزيقا ودقة العلم، لكن للأسف قليل فقط من تلامذته هم الذين وافقوا على متابعته فيما هو أساسي بالنسبة إليه.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنه من الواجب قبل كل شيء فحص ما قدّمته الفينومينولوجيا بشأن الظواهر الإنسانية، ذلك أن العلوم الإنسانية هي التي كانت في أمسّ الحاجة إلى تجديد منهجها بسبب تعقيد موضوعها. وعلى العموم يجب أن نبين أيضا كيف تخص الفينومينولوجيا كل العلوم أو العلم في جملته، باعتبارها تأملا للنشاط وللمعرفة الإنسانيين.

5- العلوم الماهوية و العلوم التجريبية

علينا قبل كل شيء أن نحدّد طبيعة هذه "العلوم الماهوية" التي أسس هسرل مشروعها في الوقت الذي بنى فيه نظريته الخاصة بحدس الماهيات. لكن السؤال الذي يواجهنا هنا هو:

إذا كان موضوع هذه العلوم هو نفسه موضوع العلوم التجريبية فما هي نقطة تقاطعهما، وكيف يمكن لأحدهما أن ينوّر الآخر؟

لا شك أن الماهيات التي تتعلق بها العلوم الماهوية les sciences eidétiques لا يمكن استخلاصها انطلاقا من وقائع faits، نظرا إلى أنها بالتعريف موضوع للحدس.

لكن كيف نتوصل إلى الماهية؟ يعتقد هسرل أن الأمر لا يتطلب لا مقارنة ولا استنتاجا وإنما يتطلب ممارسة الرّد، أي تخليص الظاهرة من كل ما تحتويه من صفات غير ضرورية inessential وغير صحيحة factice بغية إبراز ما هو أساسي فيها.

في الواقع إن ما يسميه هسرل "ردا ماهويا" لا يُتوصل إليه إلا بواسطة مجهود فكري يتناول الظاهرة التي نبحث عن معناها، دون التفات إلى الطريقة التي تدرسها بها العلوم التجريبية، أي أننا نتوصل من خلال مجهود ذهني صرف إلى اكتشاف الماهية أو الوجود الأساسي لظواهر نحو: الإدراك، الإحساس، الصورة، الشعور، الحادثة النفسية...إلخ وهي نفس الظواهر التي يدرسها علم النفس من جهته، لكن بمناهج أخرى.

إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن التحليل الذهني الذي يؤدّي إلى حدس الماهية لا يُطبق كيفما اتفق، لذلك قدّم لنا هسرل تقنية من شأنها أن تمنح الفكر اليقين بأنه لم يبق من الظاهرة قيد البحث سوى ما هو أساسي. هذه التقنية استوحاها هسرل في الحقيقة من فكرة بركلي المشهورة التي مفادها أن ما لا يمكن فصله واقعيا، أي بالنسبة إلى الإدراك لا يمكن أيضا فصله بالنسبة إلى الفكر الخالص. فإذا كان من غير الممكن على سبيل المثال، بالنسبة إلى اللون الذي لا يمكن إدراكه دون امتداد، التفكير فيه أيضا دون امتداد، فمعنى هذا أن مما ينتمي إلى ماهية اللون ألا يعطى إلا مع الامتداد، وبهذا تُعرّف الماهية "كـشعور بالمستحيل"، أي باعتبارها ما هو مستحيل على الشعور أن يفكر فيه بطريقة

مختلفة. "إن ما لا نستطيع حذفه أو إلغاءه دون تحطيم الموضوع نفسه هو القانون الأنطلوجي لوجوده، أي أنه ينتمي إلى ماهيته"[1].

إننا في الواقع لا نلجأ إلا إلى قدرة pouvoir وحرية الشعور الذي يتوصل بطريقته الخاصة إلى اكتشاف قوانين وبنية ماهية ما باعتبارهما الحدّين اللذين يجب عليه أن يعيّنهما للتنوع إذا أراد أن يفكّر دائما في الشيء نفسه، وعلى هذا الأساس لا يحتاج اكتشاف الماهية في الأصل إلى أية تجربة.

---

1 Tranc-Duc-Thao. Phénoménologie et matérialisme dialectique, Paris, édit. Minh-Tận, 1951, p. 26.

الرياضيات الخالصة والعلوم الطبيعية الدقيقة التي لا يزال الإنسان يكنّ لها كل التقدير والإعجاب معتبرا إياها نماذج للعلمية الصارمة والناجحة.

بادئ ذي بدء لا أحد ينكر أن هذه العلوم من حيث الطابع العام لنظريتها ومنهجها قابلة للتغيير[1]. مع ذلك فإن التجاوز الناجح لمثال الفيزياء الكلاسيكية وكذا الجدل المتواصل بشأن تحقيق صورة حقيقية لتأسيس الرياضيات الخالصة لا يعني أبدا أن الفيزياء والرياضيات الكلاسيكيتين لم تكونا علميتين أو أنهما لم تحققا في حقل عملهما معارف بديهية evidente Einsichten. يقول هسرل:

سواء أكانت الفيزياء ممثّلة من طرف نيوتن، بلانك أو أينشتين أو أي كان في المستقبل فإنها كانت وستظلّ دائما علما دقيقا. إنها ستبقى كذلك حتى لو كان على صواب أولئك الذين يعتقدون أنه من المستحيل توقع والطموح إلى تحقيق صورة نهائية مطلقة للطابع العام لبناء النظرية Theoretik. وهذا ينطبق أيضا على مجموعة أخرى من العلوم التي يحرص أصحابها على ضمّها إلى العلوم الوضعية ونعني بها العلوم الروحية العينيةdie konkreten Geisteswissenschaften، إلا أنه فيما يخص هذه الأخيرة التي يعد علم النفس أحد أهمها لا يمكننا تشبيهها بالعلوم الوضعية من حيث الصرامة العلمية لهذه الأخيرة. أما الحقيقة التي لا تخفى على أحد فهي التعارض الواضح بين علمية كل هذه المجموعات من العلوم من جهة ولاعلمية الفلسفة من جهة أخرى[2].

1 Edmund Husserl, die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana Band VI, (Haag Martinus Nijhoff 1954, p 1).
2 Ibid. P. 2

2- هيئية العلم و إهماله للحياة

لا شك أننا لو تأملنا المسألة من زاوية أخرى فإننا سنعثر على أسباب قوية لإخضاع كل هذه العلوم التي أشرنا إليها سابقا لنقد جاد وجد ضروري دون أن نضحي مع ذلك بالمعنى الثابت لعلميتها. كيف ذلك؟ سننطلق من التحول الذي شهدته في القرن الأخير عملية التقييم الخاصة بالعلوم. هذه العملية لم تتناول علمية العلوم بل بالأحرى المعنى الذي منحه ويمكن أن يمنحه العلم على العموم للوجود الإنساني.

إن التصور النهائي العام للعالم الذي استمده الإنسان المعاصر في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر من العلوم الوضعية، وكذا الازدهار والرفاهية اللذين نتجا عن تطور هذه الأخيرة، كل هذا صرفه تماما أو كاد عن الأسئلة الجوهرية بالنسبة إلى إنسانية حقيقية أو تريد أن تكون حقيقية. يقول هسرل : ***إن العلوم الخالصة للوقائع من شأنها أن تنتج أناسا بصفتهم [هم أيضا] وقائع خالصة.***
Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen
ليس لهذا العلم ما يقوله لنا أو ما يقدمه لنا أمام طوارئ ومآسي الحياة، إنه يقصي بالتحديد وبشكل أساسي الأسئلة المتوقدة في نفس هذا الإنسان المتخلّى عنه، وأهمها تلك المتعلقة بمعنى أو لا معنى هذا الوجود البشري برمّته. لقد وجد الإنسان المعاصر في هذه العلوم كل شيء إلا نفسه واستفساراتها، لهذا نجد هسرل يتساءل: ألا تتطلب هذه الأسئلة في عمومها وضرورتها هي الأخرى، بالنسبة إلى كل الناس، معارف عامة وإجابات تنطلق من بداهة عقلية؟ aus vernünftiger Einsicht.

إن هذه الأسئلة تخص في نهاية المطاف الإنسان باعتباره ذا قرارات حرة فيما يتعلق بموقفه من العالم الإنساني واللاإنساني، باعتباره ذا إمكانيات حرة لبناء نفسه والعالم الذي يحيط به بناء عقليا.

ما الذي يمكن للعلم أن يقوله بخصوص العقل واللاعقل؟ ما الذي يمكنه أن يقوله عنا نحن البشر أصحاب هذه الحرية؟ من البديهي أن علم الأجسام الخالص Körperwissenschaft ليس لديه البتة ما يقوله، ذلك أنه يتجرد من كل ما هو ذاتي. ليس هذا فحسب، بل إن علمية العلم نفسها تتطلب من الباحث أن يستبعد كل المواقف القيمية وكل الأسئلة المتعلقة بعقل ولا عقل الإنسانية موضوع الدراسة وكل أشكالها الثقافية.

So fordert, sagt man, ihre strenge Wissenschaftlichkeit, dass der Forscher alle wertenden Stellungnahmen, alle Fragen nach Vernunft und Unvernunft des thematischen Menschentums und seiner Kulturgebilde sorgsam ausschalte.

حتى العلوم الروحية Geisteswissenschaften نفسها لا تستطيع القيام بهذه المهمة رغم أنها تتأمل ضمن كل نشاطاتها الخاصة والعامة الإنسان في وجوده الروحي وبالتالي في أفق تاريخيته، وهذا بالتحديد بسبب سعيها إلى العلمية الصارمة التي تتمتع بها العلوم الأولى.

إن الحقيقة العلمية الموضوعية هي في النهاية أن نستخلص ما هو العالم واقعيا، الفيزيائي والروحي على حد سواء، ومما لا ريب فيه أن النظرة التي تمنحنا إياها مثل هذه الحقيقة ستكون قاتمة السواد، بحيث لا يمكننا بحال من الأحوال الاطمئنان إليها. هل يمكننا أن نرضى بالعيش في عالم كذاك الذي يقدمه لنا العلم الوضعي، عالم ليست سيرورته التاريخية سوى تسلسلا متواصلا لقفزات وهمية ولخيبات أمل ساذجة؟

هل يمكن في الواقع أن يكون للعالم و للوجود الإنساني فيه معنى، إذا كانت العلوم لا تعترف سوى بصحة ما يكون مستنبطا على هذا النحو بصورة موضوعية؟ ... هل يمكننا أن نحقق راحتنا بهذه الكيفية؟

إن كل هذه المعطيات تبين أنه لم يكن ممكنا تجنب ذلك التحول في نمط تقدير العلوم خاصة بعد الحرب العالمية الأولى، ليس هذا فحسب، بل إن هذا

التحول قد صار لدى الجيل الشاب نوعا من الشعور بالعدوان تجاه العلم نفسه! كيف لا، ونحن نسمع يوما بعد يوم وفي كل مكان هذه الحقيقة التي مفادها أن العلم عاجز عن أن يقول كلمة واحدة بشأن الألم الذي يطبع حياتنا ويكاد يحوّلها إلى جحيم، وهذا بالضبط لأنه يقصي بصورة مبدئية كل القضايا ذات الأهمية البالغة والإلحاح القوي في عصرنا، بالنسبة إلى إنسانية تعيسة ومعرضة باستمرار لتقلبات ومفاجآت القدر. إن التساؤل على سبيل المثال عن وجود أو عدم وجود معنى لهذا الوجود الإنساني برمته يفرض علينا أن نتأمله بشكل كاف في عمومه وضرورته من أجل الوصول إلى إجابة صادرة عن نظرة عقلية من شأنها أن تهوّن على الإنسان متاعب وآلام هذه الحياة وتحوّلها إلى نعيم وسعادة.[1]

3- التصور الجديد للفلسفة في عصر النهضة ودوره في تأسيس الإنسانية الأوروبية المستقلة

في الواقع مارست الإنسانية الأوروبية في عصر النهضة شكلا من أشكال الانقلاب أو التحول الثوري ضد النمط التقليدي الوسيطي لوجودها، حيث جردته تماما من كل قيمة من أجل أن تؤسس نفسها من جديد وبكـــل حرية in Freiheit. لقد وجدت مثلها الأعلى لدى الإنسانية القديمة التي سرعان ما أرادت محاكاة نمط حياتها. لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: ما هو الشيء الرائع الذي عثرت عليه أوروبا لدى هذه الإنسانية القديمة؟ أو بعبارة أخرى: ما الذي وجدته أساسيا وجوهريا وجديرا بالاقتداء في هذه الإنسانية القديمة؟ لندع هسرل يجيبنا:

1 Ibid. P. 3, 4, 5.

إنه ليس شيئا آخر سوى الصورة الفلسفية للوجود Nichts anderes als die philosophische Daseinsform: أي كون الإنسان يمنح لنفسه بنفسه حياته بحرية انطلاقا من قاعدة مستخلصة من العقل الخالص، من الفلسفة.

إن الفلسفة النظرية تأتي حسب هسرل في المرتبة الأولى، وإن ما كانت تصبو إليه الإنسانية الأوروبية عند إعلان تمردها على النمط الوجودي الوسيطي هو على العموم التحقيق الفعلي لمستوى من التأمل الفكري للعالم يكون متحرِّرا من رباط الأسطورة والتقليد، بالإضافة إلى تحقيق معرفة كلية بالعالم وبالإنسان تكون هي الأخرى متحرِّرة بشكل مطلق من كل حكم مسبق. الفلسفة كانت إذن القبلة المشتركة لكل راغب في التحرر، لذا يعتقد هسرل أن الفلسفة كنظرية لا تجعل الباحث في مجالها فحسب حرا، بل أيضا كل من يتلقى تكوينا فلسفيا، ذلك أن الاستقلالية العملية تتبع الاستقلالية النظرية، وإن الشيء الذي جعل أوروبا في عصر النهضة تتخذ الإنسان القديم مثلا أعلى لها هو كونه استطاع أن يبني نفسه بناء عقليا حرا، ولهذا جاء شعار "الأفلاطونية" المحدثة: من الضروري ألا نكتفي بتأسيس أنفسنا تأسيسا أخلاقيا جديدا وإنما يجب علينا كذلك إعادة تأسيس المحيط الإنساني برمته وكذا الوجود الإنساني السياسي والاجتماعي انطلاقا من العقل الحر، أي انطلاقا من بداهات أو "استبصارات"Einsichten فلسفة كلية، فلسفة لا يكتسبها الإنسان بواسطة تقليد أعمى وإنما يجب أن يعيد تأسيسها من خلال بحث ونقد خاصين، وإلا لن يكون هنالك أي معنى للحرية التي يريد الإنسان تحقيقها من خلال تأسيس جديد للفلسفة يتبعه أو يجب أن يتبعه تأسيس جديد للإنسان، وهو التأسيس الذي سبق للعلم أن أخفق إخفاقا رهيبا في تحقيقه!

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن فكرة الفلسفة التي ساقها لنا القدماء تختلف جوهريا عن مفهومها المدرسي المتداول بيننا والذي يشمل فقط مجموعة من النشاطات . وعلى الرغم من التعديلات الكثيرة وأحيانا الجوهرية التي خضعت

لها فكرة الفلسفة كما تصورها القدماء فإنها قد احتفظت من الناحية الشكلية، في القرون الأولى للعصر الحديث بمعنى **العلم الشامل لكل شيء أو العلم المتعلق بمجموع الوجود**، وبهذا بقيت كل العلوم التي تأسست والتي تتأسس مجرد فروع تابعة للفلسفة الواحدة، وهي الفلسفة التي صارت تهدف مع ديكارت إلى الإحاطة بطريقة علمية صارمة بكل الأسئلة المهمة في وحدة نسق نظري وبواسطة منهج بديهي قطعي وفي سيرورة للبحث لامتناهية ولكن منظمة عقلانيا. هكذا اعتقد ديكارت أن تحقيق صرح واحد يتطور باستمرار من جيل إلى جيل ويتألف من حقائق نهائية ومترابطة نظريا، من شأنه أن يجيب عن كل المشاكل المطروحة أو المتصوَّرة، سواء تلك المتصلة بالأشياء الواقعية وبالعقل، أي مشاكل الزمنية والخلود Probleme der Zeitlichkeit und der Ewigkeit

هكذا كان حلم ديكارت، وهو كما نرى، حلم يُخفي وراءه تنبؤا ضمنيا بفشل العلوم وتأزمها، في حالة ما إذا تخلت عن علاقتها الحميمة بالفلسفة، الأمر الذي وقع فعلا خاصة مع طغيان المفهوم الوضعي للعلم الذي تخلى نهائيا عن كل الأسئلة المسماة بطريقة غامضة الأسئلة الكبرى والنهائية، die höchsten und letzten Fragen، أي الأسئلة التي تنتمي إلى الميتافيزيقا، و التي تشترك في كونها تحتوي جميعها على القضايا المتصلة بالعقل في جميع أشكاله الخاصة، حيث يعدّ العقل عنوانا لأفكار ومُثُل "مطلقة"، "أبدية"، " فوق ـــ زمنية" وصادقة gültig "بالضرورة". وإذا اعتبرنا الإنسان مشكلة "ميتافيزيقية"، أي مشكلة فلسفية بصورة خاصة، فإنه يصير موضع سؤال أو "بحث" باعتباره وجودا أو كائنا عقليا Vernunftwesen، كما يصير تاريخه أيضا محل سؤال، هكذا يتعلق الأمر بمشكلة "المعنى" أو "العقل" في التاريخ. بالإضافة إلى هذا فإن مشكلة الإله تتضمن بكل وضوح مشكلة العقل المطلق باعتباره المصدر الغائي teleological Quelle لكل عقـــل في العالم، أي باعتباره معنى العالم.

وبطبيعة الحال تعدّ مسألة الخلود أو اللافناء die Frage der Unsterblichkeit مسألة عقلية إلى جانب مسألة الحرية.

من الواضح أن كل هذه الأسئلة (أو المسائل) الميتافيزيقية تتجاوز العالم باعتباره عالم الوقائع الخالصة، كما أنها تتجاوزه بالتحديد باعتبارها أسئلة تتضمن فكرة العقل في معناها، وبذلك فهي أعلى درجة من الأسئلة المتعلقة بالوقائع الخالصة. مع ذلك فإن المذهب الوضعي لا يعترف بهذا ويصرّ على التقليل من شأن الفلسفة متناسيا أن وحدة الفلسفة، كما فهمها القدماء، مستمدة من الوحدة المتماسكة لكل وجود، وهي الوحدة التي تؤدي إلى تصور ترتيب ذي معنى للوجود وبالتالي لمشاكل الوجود، وهو ترتيب مستمد، كما نرى، من طبيعة الأشياء لا من أهواء الفيلسوف وميوله، فإذا كان من البديهي أن عقل الإنسان أهم وأسمى من جسمه، فلا يمكن أن نزعم أن مشاكل الجسم أهم من الناحية النظرية والعملية من مشاكل العقل نحو مشكلة الحرية، الخلود...إلخ.، حتى ولو كان للعلماء، خاصة أصحاب النزعة الوضعية وكذا عامة الناس موقف آخر.[1]

4- مثال الفلسفة الكلية و تفككه الداخلي

من المسائل الأساسية التي يطرحها هسرل في كتابه ***الأزمة*** مشكلة العلاقة بين العقل والوجود. حيث يقول: هل بإمكاننا أن نفصل بين العقل والموجود، إذا كان العقل العارف هو الذي يحدد لنا ما هو الموجود[2] ؟

هل يقصد هسرل بهذا الكلام أن تصميم الموجود وماهيته يرتدان إلى تصميم وماهية العقل، وبالتالي فلا فرق بين قولنا: ما هو العقل وقولنا: ما هو الموجـــود؟

1 Ibid.p. 6,7,8.
2 Ibid., p. 9.

هل صار هسرل إذن فيلسوفا وجوديا في آخر مراحل فلسفته؟ ربما سيكون بإمكاننا الإجابة عن هذا السؤال في مراحل لاحقة.

إن الشيء الذي جعل بداية الحقبة الفلسفية المعاصرة ومراحل تطورها تبدو في صورة تأسيس أصلي als Urstiftung هو بالضبط مثال محدد لفلسفة كلية ولمنهج ينتمي إليها، إلا أن هذا المثال عوض أن يتحقق في الواقع عرف انحلالا أو تفككا داخليا innere Auflösung ، الأمر الذي أوقع كل العلوم المعاصرة في أزمة ذات طبيعة خاصة eigenartige وملغزة أكثر فأكثر فيما يتعلق بمعناها، باعتبارها علوما تأسست أصلا كفروع للفلسفة، وهو المعنى الذي بقيت تحمله بعد ذلك في ذاتها باستمرار. إن ما حدث في الواقع هو أن هذه العلوم صارت فروعا لفلسفة كلية وهمية لا حقيقية، الأمر الذي ولّد لديها أزمة حادة انعكست من جديد على معنى الفلسفة في حد ذاته. وعلى الرغم من أن هذه الأزمة لا تمس ما هو علمي بالمعنى المتخصص أو ما هو علمي متخصص في هذه العلوم وفي انتصاراتها Erfolge النظرية والعملية، إلا أنها تهز من الأساس المعنى العام لحقيقتها ، ذلك أن الأمر لا يتعلق هنا بمنافع معينة تحقّقها لنا صورة ثقافية خاصة، "علما" كانت أو "فلسفة"، مندرجة ضمن صور أخرى لدى الإنسانية الأوروبية. إن التأسيس الأصلي للفلسفة الجديدة هو طبقا لما سبق عرضه التأسيس الأصلي للإنسانية الأوروبية المعاصرة، وهذا بالضبط باعتبارها إنسانية تريد أن تجدد نفسها بطريقة راديكالية من خلال فلسفتها الجديدة ومن خلالها فقط، وهذا في عزم قوي على تجاوز الإنسانية التقليدية: الوسيطية والقديمة على حدّ سواء.

هكذا نرى أن أزمة الفلسفة هي أزمة كل العلوم المعاصرة باعتبارها أعضاء تابعة لكلية الفلسفة، وهي أيضا أزمة الإنسانية الأوروبية التي تريد إعطاء معنى شامل لحياتها الثقافية ولمجموع وجودها. من هنا يتضح لنا الترابط العضوي بين ثلاثة مفاهيم أساسية في كتابات هسرل وهي: العلم، الفلسفة والحياة أو بصورة

أدق عالم الحياة، وهو المفهوم الذي سيعود إليه هسرل من جديد وبشكل مركز ومحوري في كتابه الأخير *الأزمة*.

لا شك أن لهذا التأكيد والتركيز على **عالم الحياة**، خاصة في المرحلة المتقدمة من حياة هذا الفيلسوف وفلسفته دلالات عميقة.

في الحقيقة إن الشك في إمكانية وجود ميتافيزيقا، وكذا انهيار الإيمان بفلسفة كلية من شأنها أن تقود الإنسانية الجديدة، يعني بالضبط انهيار الإيمان "بالعقل" أي بالمعرفة العقلية في مقابل المعرفة اليومية،* ذلك أن المعرفة العقلية هي التي ينبغي أن تعطي في نهاية الأمر معنى لكل موجود مزعوم، لكل الأشياء، لكل القيم والأهداف، بعبارة أخرى، هي التي يجب أن تمنحها ارتباطها المعياري بما تعنيه كلمة حقيقة، ـــ حقيقة في ذاتها ـــ أو كلمة موجود، وهذا منذ البدايات الأولى للفلسفة.

هذا، ومن شأن زوال الإيمان بالعقل أن يؤدي أيضا إلى زوال الإيمان بعقل مطلق يستمد منه العالَم معناه، وكذا إلى زوال الإيمان بمعنى التاريخ، بمعنى الإنسانية، وبحريتها باعتبار هذه الأخيرة تتمثّل في قدرة الإنسان على أن يؤسّس معنى عقليا لوجوده الفردي والعام.

لنتأمل عبارات هسرل نفسها في هذا المعنى:

"وإذا فقد الإنسان هذا الإيمان، فهذا لا يعني شيئا آخر سوى أنه يفقد الإيمان "بذاته نفسها"، بوجوده الحقيقي الخاص الذي لا يملكه على نحو دائم ولا

---

* ينبغي الإشارة هنا إلى أن هسرل سيعيد الاعتبار إلى الدوكسا وهذا بالضبط من خلال تأكيده على ضرورة جعل عالم الحياة يحتل مركز الصدارة في الأبحاث الفينومينولوجية، وهذا لأن العلم الموضوعي نفسه يتأسس عليه. أنظر تأملات في عالم الحياة، الفصل الثالث من القسم الرابع.

حتى مع بداهة الأنا، وإنما يملكه ويستطيع أن يملكه فقط في صورة كفاح من أجل حقيقته، من أجل أن يجعل نفسه ذاتها حقيقية"[1].

In Form des Ringens um seine Wahrheit darum, sich selbst wahr zu machen .

هذا ما يؤكده فعلا **تاريخ الفلسفة** نفسه الذي لا يزال يتخذ دائما أكثر فأكثر **صورة كفاح من أجل الوجود**، في الوقت الذي يصر العقل و الوجود معا على الاحتفاظ بلغزيتهما، كأنما يفعلان ذلك عمدا من أجل تأييد هذا الصراع العنيف بين الفلسفة وهدفها! وربما أيضا حتى يبقى الوجود الحقيقي هدفا مثاليا في كل مكان وزمان، وواجبا بالنسبة إلى العقل (المعرفة) في مقابل الوجود المزعوم البسيط ذي البداهة النسبية، في المعرفة الظنية Doxa.

هذا، وسيظل الارتباط الماهوي العميق بين العقل والوجود عموما من أكبر ألغاز الفلسفة والموضوع الحقيقي لها دون أدنى شك.

إن هسرل يَقصر اهتمامه على الحقبة الفلسفية المعاصرة باعتبارها تأسيسا جديدا للفلسفة ولمهمّتها الكلية الجديدة، وفي نفس الوقت لمعنى نهضة تتناول الفلسفة القديمة باعتبارها هي نفسها مراجعة وتغييرا كليا للمعنى. في هذا الإطار يكون هذا العصر نفسه مدعوا لأن يبتدئ مرحلة جديدة وهو متيقن كل اليقين من فكرته ومنهجه الحقيقي، ومتيقن أيضا بأنه قد تجاوز من خلال راديكاليته المتعلقة بالبدء الجديد، كل السذاجات التقليدية وبالتالي كل مذهب شكي.

لا شك أن الخطر الكبير الذي يتهدد الإنسانية وبوجه خاص إنسان هذا العصر هو فقدان حقيقته الخاصة تحت وطأة التفسيرات الوضعية العلمية المشيِّئة، لذا يرى هسرل، كما سبق أن قلنا، أن تاريخ الفلسفة المعاصرة ليس إلا كفاحا من أجل معنى الإنسان، هذا المعنى الذي من دونه لن يكون بوسع الإنسان أن يتجاوز مآسيه وقلقه لينعم بالراحة والطمأنينة.

1 E. Husserl, Krisis., p. 11.

لنوضح الأمر أكثر:

إذا تأملنا تأثير التطور الفلسفي للأفكار على الإنسانية برمتها، فإنه يجب علينا أن نقول إن الفهم الباطني لحركة الفلسفة المعاصرة في وحدتها رغم كل التعارضات التي تتضمنها بدءا من ديكارت إلى يومنا هذا من شأنه وحده، حسب هسرل، أن يمكّننا من فهم الحاضر. كما أن الصراعات الحقيقية المهمّة bedeutungsvoll دون سواها في زمننا هذا هي الصراعات القائمة بين إنسانية قد انهارت وانتهى أمرها schon zusammengebrochen وإنسانية قائمة في ثبات ولكنها تناضل مع ذلك من أجل الحفاظ على وجودها القائم هذا، أو من أجل العثور على وجود آخر جديد.

إن الصراعات الروحية الحقيقية للإنسانية الأوروبية هي في الحقيقة صراعات بين فلسفات، وبالتحديد بين الفلسفات الشكية skeptischen Philosophien أو اللافلسفات التي احتفظت بالإسم فقط لا بالوظيفة Aufgabe، وبين الفلسفات الحقيقية التي لا تزال حية، غير أن حياتيتها Lebendigkeit تتمثل بالضبط في كونها تكافح من أجل معناها الأصلي والصحيح، وفي نفس الوقت من أجل معنى إنسانية حقيقية um den Sinn eines echten Menschentums، ذلك أن معنى الإنسانية جزء لا يتجزأ من معنى العقل الذي يجسده الفيلسوف ويدافع عنه، وذلك حين يبحث عن معناه وعن علاقته بالوجود وعن حقيقة هذه العلاقة.

إن دفع العقل الكامن إلى فهم إمكانياته الذاتية، وبالتالي جعل إمكانية الميتافيزيقا باعتبارها إمكانية حقيقية أمرا بديهيا، هو بمثابة الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى نقل الميتافيزيقا أو الفلسفة الكلية إلى مجال التحقق الفعلي. بهذه الطريقة فقط يتبين ما إذا كان التيلوس Télos الذي وُلد لدى الإنسانية الأوروبية مع ميلاد الفلسفة الإغريقية والمتمثل في الرغبة في تأسيس وتحقيق إنسانية نابعة من العقل الفلسفي واستحالة سوى ذلك، هو مجرد جنون وهذيان أم أنه حقيقة!

على أية حال، إذا كان الإنسان كائنا عاقلا فإنه لا يكون كذلك إلا بقدر ما تكون إنسانيته كلها إنسانية عقلانية، سواء أكانت موجَّهة نحو العقل بطريقة خفية أو موجهة علانية نحو كمالها الأول الذي حقّق ذاته وصار جليا لذاته مما جعله قادرا من الآن فصاعدا على توجيه الصيرورة البشرية das menschliche Werden بشكل واع وبضرورة جوهرية. بهذه الكيفية يصبح كل من العلم والفلسفة بمثابة الحركة التاريخية لتجلي العقل الكلي الذي يعتبر فطريا في الإنسانية.

وإذا صار واضحا كل الوضوح أن عقلانية القرن الثامن عشر وكذا طريقتها في السعي إلى كسب الأصالة التي تحتاج إليها الإنسانية الأوروبية كانت مجرد سذاجة فإن هذا لا يعني، في نظر هسرل، أنه يجب علينا أن نتخلى بسبب هذه العقلانية الساذجة وحتى اللامعقولة عن المعنى الحقيقي للعقلانية.[1]

1 Ibid. P. 9- 14.

الفصل الرابع
العلاقة القصدية بين التجربة الطبيعية وعالم الحياة ودورها في عقلنة التجربة

لا يمكننا أن نفهم هسرل أو فينومينولوجيا "الأزمة" قبل ومن دون أن نستعرض التاريخ الذاتي لهذه الرحلة الفكرية التي أبت إلا أن تحط رحالها على أرض من حديد. فإذا كان الفعل الأخلاقي عند كانط هو الواجب فإن الإيمان بإمكانية الفلسفة، أي بإمكانية معرفة كلية هو الواجب عند هسرل، ذلك أن التفلسف الإنساني ونتائجه لا يتّخذان على الإطلاق، حسب هسرل دائما، ضمن مجموع الوجود الإنساني الدلالة البسيطة لهدف ثقافي خاص أو محدود بطريقة أو بأخرى. إننا في نظر هسرل، خَدمَة الإنسانية في تفلسفنا[1] wir sind also... in unserem Philosophieren Funktionäre der Menschheit

من هنا ينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أن مسؤوليتنا تجاه حقيقة وجودنا الخاص كفلاسفة تحمل في ذاتها المسؤولية تجاه الوجود الحقيقي للإنسانية، هذا الوجود الذي يسير نحو التيلوس Telos، الذي لا يمكننا التوصل إلى تحقيقه إلا بواسطة الفلسفة، أي بواسطتنا بشرط أن نكون فلاسفة بجد. يقول هسرل:

"سأحاول أن أبيّن السبل التي اتبعتها أنا بنفسي، فقد اتضح لي خلال عشرات السنين أنه يمكننا بالفعل السير في هذه السبل وأن أرضيتها صلبة. سننطلق إذن معا مسلّحين بوضع ذهني شكي للغاية، غير سلبي...وسنتوصل دون شك في النهاية إلى تغيير جوهري للمعنى العام للفلسفة الذي اتخذته عبر التاريخ كما لو كان بديهيـــا، بهذه الكيفية ستتبيّن مع هذا الواجب الجديد وأرضيته الكلية القطعية، الإمكانية العملية لفلسفة جديدة، فلسفة تتحقق من خلال الفعل.

1 Ibid., p. 15.

Die praktische Möglichkeit einer neuen Philosophie: durch die Tat .

إلا أنه سيتبين أيضا أن فلسفة الماضي كلها كانت موجهة ضمنيا و على غير وعي منها نحو هذا المعنى الجديد للفلسفة".[1]

يمكن اعتبار سنة1911 بمثابة التاريخ الذي صاغ فيه هسرل بكل وضوح هدفه الأساسي من وراء تأسيس الفينومينولوجيا، ألا وهو جعل الفلسفة علما صارما، وهذا واضح من عنوان المقال الذي نشره هسرل هذه السنة "الفلسفة كعلم صارم". في الواقع لقد كانت هذه الفكرة قبل كل شيء ردا على الزعم الذي انتشر آنذاك بخصوص اعتبار الفلسفة مجرد رؤية تأملية للعالم، أو وجهة نظر بخصوص العالم Weltanschauung وأنه لا يمكنها الارتقاء إلى مستوى العلمية الدقيقة الصارمة التي نجدها في العلوم الطبيعية وفي الرياضيات، سواء بسبب الطابع الميتافيزيقي لموضوعاتها أو بسبب غياب منهج صارم يقود خطواتها. كما كانت – أي فكرة جعل الفلسفة علما صارما – أيضا ردا على المذهب التاريخي الذي كان يزعم أن واجب الفلسفة يقتصر فقط على مجرد كتابة تاريخها الخاص. لا شك أن كلا التصورين يقلّص من قيمة الفلسفة، على الرغم من أنها في الأصل، وكما سبق أن أكد ذلك ديكارت، أهم من العلم بالنسبة إلى الوجود الإنساني، وبشكل خاص الوجود الأوروبي، حيث يرى هسرل أن أوروبا لن تصبح أوروبا إلا من خلال الفلسفة، بمعنى أنها لن تتحرر من أزماتها ومن النمط التقليدي والقديم لوجودها إلا بواسطة الفلسفة.

الفلسفة، كما يقول هسرل، هي التي تحرر الإنسان من كل الأحكام المسبقة ومن التقاليد والخرافات والأوهام، وهي التي تجعله يعي معنى وجوده ومعنى تاريخه بالعقل، وبالعقل وحده.

نتيجة لذلك فمن البديهي أن هسرل لم يكن يعني بعبارته "الفلسفة باعتبارها علما صارما" مجرد رد الفلسفة إلى نظرية معرفية Wissenschaftstheorie

1 Ibid., p. 15,16,17.

كما قد يتوهم البعض، كما لم يكن يعني أيضا تكييفا ما Anpassung للفلسفة مع مناهج علم الطبيعة المعاصر. إن برنامج هسرل كان بعيدا كل البعد عن البحث عن مثل أعلى جديد للفلسفة من شأن الفيزياء الرياضية أو غيرها أن تقدّمه، كما فعل قبل ذلك ديكارت. إن هدف هسرل هو أن يجعل الفلسفة معرفة متحررة جذريا من جميع الأحكام المسبقة eine radikal vorurteilsfreie Erkenntnis وهذا هو السبيل الوحيد في نظره لتمييزها عن الظن المجرد[1].

إلا أن هذا المشروع لا يمكن أن يتحقق إلا بواسطة شرطين أساسيين هما:

أولا: إيجاد أساس مطلق ينبني عليه العلم الكلي.

ثانيا: تأسيس منهج صارم صالح لتأسيس هذا العلم الكلي الحقيقي (وهو الفلسفة).

من المعروف أن هسرل قد وجد هذا الأساس المطلق لفلسفته في الكوجيتو، وهو مفهوم استعاره من ديكارت، كما يعترف هو نفسه بذلك في كتابه: *تأملات ديكارتية* Cartesianische Meditationen. غير أننا نواجه هنا سؤالين مهمّين هما: لماذا البحث عن أساس مطلق أي عن حقيقة أولى يقينية لا يتطرق إليها الشك؟ وكيف برهن هسرل على كون الأنا أفكر هو الحقيقة اليقينية الأولى على الإطلاق؟

من الواضح، فيما يتعلّق بالسؤال الأول، أن بناء علم مطلق يحتاج كأي بناء معنوي أو مادي إلى قاعدة مطلقة، هذه القاعدة وجدها هسرل في الذات المفكرة التي أطلق عليها فيما بعد إسم الذات الترنسندنتالية معتبرا إياها **مصدرا للوجود وللمعنى** معا، وهي اللحظة التي افترق فيها هسرل عن ديكارت كما

---

1 Edmund Husserl, Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte (I). Mit einer Einführung , herausgegeben von: Klaus Held. P 13.

هو معلوم.* أما بخصوص السؤال الثاني المتعلّق ببرهنة هسرل على يقينية الأنا أفكّر، فيمكن القول إن الأنا أفكر يتمتّع بحق بهذه الصفة، لأنه من جهة المبدأ الذي ترجع إليه كل تجربة و الذي يؤسّس كل تجربة، ولأنه من جهة ثانية هو نفسه غير مؤسّس على أي مبدأ آخر، نظرا إلى كونه مبدأ كليا يتقاسمه جميع الناس في كل زمان. ولو قلنا غير هذا لوقعنا في ارتداد لانهائي من مبدأ إلى آخر.

بعد أن استخلص هسرل هذا المبدأ وجد أنه من الضروري أن يبحث عن منهج بحث صالح لتأسيس علم صارم حقيقي.

لكن قبل أن نتحدث عن هذا المنهج، علينا أن نبيّن أن من نتائج خلوص هسرل إلى اعتبار الكوجيتو مبدأ مطلقا جعل دراسة الشعور ضمن الانشغالات المحورية للفينومينولوجيا، بحيث يمكن اعتبار الفينومينولوجيا بحق **علما للشعور**. وإذا تحدثنا عن الشعور فهذا يحيلنا إلى الحديث عن الظواهر باعتبارها **ما يظهر للشعور**، ومن هنا بالضبط جاء مصطلح الفينومينولوجيا الذي يعني علم الظواهر. من المحتمل جدا أن يكون هدف هسرل من وضع هذا المصطلح هو أن يبقى هذا العلم مرتبطا بالظواهر تفاديا لكل سوء فهم من شأنه إلحاق الفينومينولوجيا بالمذهب السيكولوجي باعتبار أنها تدرس الشعور.

صحيح أنّ الشعور يبقى حاضرا في كل الأحوال في الأبحاث الفينومينولوجية، لكن بمعناه وبطبيعته القصدية التي تجعله دائما شعورا بشيء، أو بموضوعات، لهذا يردد هسرل في بعض ما كتب عبارة "يجب الرجوع إلى الأشياء ذاتها"، بمعنى يجب أن نصفها مثلما تظهر للشعور. ذلك أن هسرل يعتقد أنه لا معنى لها خارج هذه العلاقة القصدية، كما أن الشعور بدوره لا معنى له بمعزل عن الظواهر التي تظهر له. وفي هذا الصدد يقول هسرل: "إن الشعور يتأسس في

* ذلك أن ديكارت قد تراجع وقال أن الذات تستمد وجودها ومعناها من الله ومن هنا اتهم بالوقوع في الدور.

الوقت الذي يؤسّس فيه العالم . وإذا كانت المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات، أي معرفة ما يبقى ثابتا في تحولات الآفاق التي يكوّنها العقل عن الأشياء، فإن الفينومينولوجيا هي أيضا، وعلى وجه التحديد علم للماهيات. في الحقيقة إن الموضوع يملك تحديداته حسب المنظور الشعوري - أو حسب وجهة نظر الشعور-، وتبعا لهذا فإن الموضوع المعيش لا يعطى بشكل كلي إلا بواسطة التركيب الكلي لوجهات النظر هذه.

وحتى يتسنى لنا وصف بنية الظواهر فإنه يجب على الشعور أن يدرك هذه الماهيات بواسطة الحدس. على أنه إذا كان هسرل يسمي هذه البنيات الكلية التي تستخلصها الفينومينولوجيا وتؤسسها على الكوجيتو بالماهيات، فذلك من أجل الإحالة إلى أفلاطون؛ وإذا كان يتعمّد تكرار هذا المصطلح الذي يعدّ أحد أقدم المصطلحات الفلسفية، فلأنه يريد أن يتّخذ لنفسه مكانا ضمن تقليد فلسفي يعتقد أنه يعمل على تحقيقه، بحيث إذا كانت الفلسفة مشروعا يسعى إلى استخلاص **البنية العقلية للعالم** ، فإن الفينومينولوجيا هي التي تملك ، حسب هسرل، الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا المشروع.

1 ـ التعليق:

إن القول إنه يتعين على الشعور أن يدرك الماهيات بواسطة الحدس يدفعنا إلى التساؤل عن كيفية استخلاص هذه الماهيات انطلاقا من التجربة المشتركة (الساذجة في نظر هسرل) للشعور. لكن إذا علمنا أن هذه التجربة هي بطبيعتها فردية، فكيف يمكننا أن نزعم أنه بوسعنا أن نستخرج الكلي من الفردي دون أن نسقط في الاعتباط؟

لكي ينجو هسرل من هذه المفارقة paradoxe، يقدم لنا مفهوما جديدا وأساسيا في فلسفته وهو التعليق époché الذي يستعيره هو الآخر من التقليد

الفلسفي (بحيث أن هذا المصطلح اليوناني استعمله الرواقيون بمعنى تعليق الحكم). فماذا يقصد به هسرل؟

يتمثل التعليق باختصار في أن نضع بين قوسين ما هو فردي في كل معيش شعوري، أي أن نعلّق الصفات الفردية في كل معيش شعوري، حتى يتسنى لنا الكشف عن بنيته الكلية وحدها، فمثلا عندما أدرك زهرة ثم أدرك بيتا فإنني إذا تجرّدت في كل مرة من مضمون هذين التمثلين، فإنه لا يبقى لديّ سوى بنيتين كليتين هما: إدراك زهرة و إدراك بيت.

2 ـ القصدية

إن الحديث عن التعليق يجرّنا بالضرورة إلى الحديث عن القصدية، ذلك أنه -أي التعليق- لا يمكّننا فقط من بلوغ **البنية الكلية للمعيش**، بل إنه يكشف لنا من وجهة نظر منهجية عن إحدى البنيات أو الصيغ الأساسية structures للفينومينولوجيا التي لا تقل أهمية عن الكوجيتو نفسه، وهي **القصدية** . لقد أخذ هسرل هذا المفهوم عن أستاذه فرانتز برنتانو، ويعني به ذلك الطابع الموجّه بشكل أساسي للشعور. فإذا كان نمط وجود الشعور يختلف عن نمط وجود الموضوعات الفيزيائية، فإن القصدية هي الصيغة الأساسية التي تميّز النفسي عن الفيزيائي. كيف ذلك؟

إن الشعور بالنسبة إلى هسرل ليس علبة محشوّة بالصور والإدراكات وما إلى ذلك، بل إنه هو الذي يعطي للموضوعات التي يدركها المعنى الوحيد الذي تملكه. إن إدراك تفاحة على سبيل المثال يختلف عن تخيل تفاحة على الرغم من أن الموضوع المقصود أو النوام هو نفسه. إن الشيء الذي يختلف هو طبيعة الفعل المتعلّق بالموضوع المقصود la nature de l'acte de visée أو النواز[1]

1 File : // E: / Edmund % 20 Husserl % 20 - % 20 Wikipedia htm.

3- عقلنة التجربة (بين كانط و ديكارت و هسرل):

قبل كل شيء يجب الإشارة إلى أن البعض يعتقد أن إطلاق لفظ الفينومينولوجيا على فلسفة هسرل لم يكن اختيارا موفقا، لأنه عبارة عن تطبيق إسم قديم على مفهوم جديد. ففي إطار التقليد الكانطي للقرن التاسع عشر الذي نسي ببساطة أن كانط كان ميتافيزيقيا، اتخذ مفهوم الفينومينولوجيا تأويلا ذا طابع واحد: فالظاهرة اعتُبرت هنا شيئا معارضا للوجود أو للكينونة l'être، كما اعتُبرت الفينومينولوجيا كعلم رفضا لكل ميتافيزيقا أكثر منها إعدادا لميتافيزيقا العقل. إن "ظاهرة" كانط (ومن هنا فينومينولوجيته)، وحتى فينومينولوجيا هيجل تفترضان، حسب هسرل، ثنائية الوجود والظهور l'etre et l'apparence، بينما تجد الفينومينولوجيا، في نظرية هسرل، نقطة انطلاقها بالضبط في وحدتهما[1].

إن الفرق الأساسي بين كانط وهسرل هو أن عقلنة الوجود تتطلب بالنسبة إلى الأول تركيبا للعقل والتجربة، أما في المنظور الهوسرلي فإن المطلوب هو **عقلنة التجربة نفسها**، ومن هذا المنظور فإن إسم الفينومينولوجيا يتميز بكونه يعبر بشكل نموذجي عن مفهوم فلسفة تجد لوجوس logos الوجود في لوجوس الظاهرة التي يظهر فيها الموجود l'etre، إلا أن هذا مؤسَّس بطبيعة الحال على مفهوم للظاهرة يكون فيه للتجلي أو للظهور دلالة موضوعية. لو تأملنا الظاهرة لدى كانط وألغينا فيها مباشرة الثنائية بين ما هو كائن وما يظهر، علما أن الظهور نمط من الوجود، فإننا سنحصل على الظاهرة التي تأسست عليها الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لهسرل والتي يكون فيها الحدس الترنسندنتالي لماهية الظاهرة في آن واحد اختراقا penetration لماهية ما هو موجود. هذا الحدس يتحقق بفضل قبلي un a priori صوري ومادي معا، وهو

---

1 J.P. Sartre, l'être et le neant, p 291. Cité par Quentin Lauer in Phéenoménologie de Husserl : Essai sur la genèse de l'intentionnalité (Paris PUF : 1955, P.1).

ما يسمى في الحقيقة "بالقصدية" التي تعرف بأنها صفة جوهرية للشعور، بفضلها **يتأسس معنى ما هو موجود في تلقائية الشعور نفسه**. هكذا لا يوجد أي فرق جوهري بين العالم الذي يظهر للشعور والظهور الموضوعي للعالم.

إلا أن فلسفة ظاهراتية مثل هذه من شأنها أن تجر معها أخطارا شتى، فهي توشك أوّلا ألا تكون أكثر من **مذهب ظاهراتي محض** phénoménisme، لا يمكن عدّه فلسفة طالما أنه يقف عند حد وصف الظواهر باعتبارها ظواهر (لا باعتبارها الأنماط التي يعطى الموجود طبقا لها) دون أن يواجه الموجود أبدا.

بالإضافة إلى هذا فإن هذه الفلسفة معرَّضة لخطر التحول إلى **مذهب نفساني** خالص ما دامت تقتصر إراديا على المعطيات الموجودة في الذاتية، وبهذا فمن الممكن أن تتيه إذا أدركت هذه المعطيات باعتبارها صادرة عن الذاتية.

وأخيرا تكاد هذه الفلسفة أن تتحول إلى نزعة **منطقانية** logicisme لأنها لا تقوم بتحليلاتها للموجود إلا في حالة كونه موضوعا للشعور دون رجوع إلى الواقع المفارق la réalite transcendante.

لا شك أنه من غير المعقول القول إن هسرل كان غير واع بهذه المخاطر والمآخذ، إلا أنه كان مقتنعا من جهة، بأن غاية بهذا الحجم وهي **تحقيق معرفة "مطلقة" بالعالم الموضوعي** de l'objectivité من شأنها أن تبرّر مثل هذه المخاطر، وبأنه من الممكن من جهة أخرى تفادي هذه المخاطر بالتمسك بشكل صارم بتصور **واحدي** للموجود une conception moniste de l'être، أي بتصور يجد **الكينونة الحقيقية للواقع** بصورة نهائية في **معناه الذي يكون في الشعور**، دون أن يخلط مع ذلك بين "واقع" و"شعور".

إن المبدأ الأوّلي لفلسفة هسرل المفترض بشكل ضمني يتمثّل في أن **الوجود هو اكتساب معنى** être c'est avoir un sens ، أي أن الوجود الحقيقي هو الوجود "بالنسبة إلى" ذات. هذا لا يعني أن الوجود في ذاته للواقع هو المنفي بل

أهميته بالنسبة إلى الفيلسوف. لا شك أن مثل هذا التصور للوجود ليس بالضرورة تصورا للوجود في حد ذاته بل إنه قبل كل شيء، تصور للشعور الذي يتجلى في الكوجيتو الديكارتي. لقد توصل ديكارت إلى الكوجيتو، كما هو معلوم، انطلاقا من الرغبة في إيجاد مبدأ واحد تتأسس عليه كل معرفة خاصة بالوجود، ولقد وجد ديكارت هذا المبدأ في الكوجيتو الذي يعدّ أول يقين مطلق تُشتق منه الأنواع الأخرى من اليقين التي تؤسّس فلسفته. هذه الرغبة في اليقين هي نفسها التي حركت هسرل الذي وجد بدوره هذا اليقين في الكوجيتو. مع هذا فإن اليقينيات les certitudes التي وجدها الفيلسوفان في الكوجيتو مختلفة تماما عن بعضها البعض. والنتيجة كانت بطبيعة الحال فلسفتين متباينتين كل التباين، حيث واصل ديكارت اكتشافاته في اتجاه ثنائية سببية أما هسرل فقد شق لنفسه طريق واحدية قصدية. monisme intentionnel .

دعنا نقف قليلا عند الانشغالات الفكرية لهسرل حتى نفهم جيدا أسباب انحراف خط فلسفته عن المسار الديكارتي بالذات. قبل كل شيء يجب أن نستحضر في أذهاننا أن هسرل بدأ بدراسة العلوم الطبيعية والرياضيات وأتمّهما معا قبل أن يتفرغ للفلسفة، غير أنه حين اتجه إلى الفلسفة تحت تأثير برنتانو استرعى انتباهه ملاحظتان:

أ ـــ الأولى هي الفرق العجيب بين الجهود المبذولة منذ عصر جاليلي ـــ من وجهة نظر علمية بالتحديد ـــ في العلوم الطبيعية من جهة وتلك المبذولة في الفلسفة من جهة أخرى.

ب ـــ الغياب المستمر لنظرية للعلم من شأنها أن تجعل الفلسفة علمية، وهذا على الرغم من أن أفلاطون الذي يعدّه هسرل أبا للفلسفة الغربية، قد سبق وأن قدم للبشرية مثال فلسفة علمية.

ولو أن هسرل قد بحث في تاريخ الفكر عن تفسير ولو جزئي لهذه الثغرات البادية في التقليد الفلسفي لكان من الممكن أن تتخذ فلسفته منحى

آخر، إلا أن هسرل لم يكن يميل إلى هذا النوع من الأبحاث، و هذا ليس راجعا فقط إلى أن معرفته التاريخية لم تكن كافية، بل لأنه لم يكن أصلا يعيرها أي اهتمام يذكر. لقد كان وظل موقفه الذهني هو موقف الرياضي الذي لا يهمّه سوى ماهية الحقائق دون البحث عن تحققاها الفعلية، كما لم يخطر بباله على الإطلاق أن هذه التحققات الفعلية نفسها يمكن أن تنتمي إلى هذه الماهية، وبأن ماهية كل من الفكر والوجود يمكن أن تتطلب تاريخا يسمح لنا باكتشافهما.

إن ما فعله هسرل هو أنه صنع مثلا أعلى لنفسه ideal ثم حكم من خلاله على التاريخ برمته، وذلك من حيث قدرته أو عدم قدرته على بلوغ هذا المثل. إلا أن هذا لا يعني أن هسرل اعتبر، على غرار ديكارت، الرياضيات مثلا أعلى ثم عكف بعد ذلك على بناء فلسفة مطابقة لهذا المثل، إن ذلك لم يخطر حتى على باله، على الرغم من إعجابه الشديد بالرياضيات، والدليل على ذلك أنه عاتب كلا من جاليلي وديكارت على هذا الموقف. في الواقع، لقد وجد هسرل بالفعل نموذج العلم أو العلمية الصارمة في الرياضيات، لأن الصورة والمادة تكونان معا في التركيب الرياضي ناتجين عقليين، الأمر الذي يمنح الرياضيات على مستواها الخاص يقينا مطلقا indubitabilite، أما الشك فلا يتأتى إلا من الغموض المتصل بما هو خارج عن العقل l'extramental، إلا أن هذا لم يكن ليدفع مفكرا مثل هسرل ليختار علما من العلوم المعطاة، مهما بلغت دقّته، نموذجا لمشروع يفوق كل تصورات العلماء، لهذا فليس من باب المبالغة القول إن مثال هسرل المتمثّل في "**المسؤولية الفلسفية الذاتية الراديكالية**" نابع من طبعه لا من دراساته، حتى وإن كانت هذه الدراسات هي المحرك الأول والأساسي لهذا المشروع ولمبدئه.[1]

لقد كانت حياة هسرل حياة تقشف صارم، حياة مكرّسة لمثال فكري كان عليه أن يحققه بواسطة تأملاته الخاصة وليس بواسطة حوار مع فلاسفة

---

1 KIII 19, p.13 (Manuskript)

آخرين، لهذا فإن كل النجاح الذي حققه لم يكن سوى تجسيدا لهذه المسؤولية. لقد كان يرغب فعلا في أن يكون فيلسوفا مستقلا، وبهذا الصدد كتب في رسالة إلى مارفن فاربر: "إن التأثيرات الخارجية ليس لديها أية أهمية".

لا عجب أن تكون هذه الإرادة الفولاذية هي التي ولّدت الفينومينولوجيا الترنسندنتالية في ثوبها الفريد.

هذا، و تجدر الإشارة إلى أن البحث عن **معرفة مطلقة** أو علم مطلق هو الذي منح الأعمال الكاملة لهسرل وحدتها الملفتة للانتباه، وهذا على الرغم من أن هذا البحث لا يخلو من مخاطرة. كيف ذلك؟

في الواقع، إن هسرل عندما انطلق من مثال معرفة مطلقة بالموضوعية objectivite أو بالعالم الموضوعي (أي معرفة تكون صادقة بشكل موضوعي)، سرعان ما وجد نفسه أمام مفارقة paradoxe: فمن جهة، لكي تكون هذه المعرفة مطلقة يجب ألا تتضمن أي عنصر ليس بوسع الذات أن تراقبه أو تتحكم فيه، أي يجب أن تكون **متضمَّنة في الذات** تماما. ومن جهة ثانية، لكي تكون موضوعية يجب أن تكون مفارقة للذات بشكل من الأشكال، أي مقابلة لها وأن تتجاوز في آن واحد ما هو ذاتي خالص. وبما أن هسرل قرر ألا يحلّ المفارقة إلا بواسطة معطيات الشعور نفسه، فقد وجد نفسه مجبرا على العودة إلى الكوجيتو باعتباره أول معطى مطلق يمكن البحث فيه عن مفارقة تكون معطاة بشكل مطلق تماما مثل الكوجيتو نفسه. وبالفعل، لقد وجد هذه المفارقة (أو الموضوعية) في **الكوجيتاتوم** الذي هو في آن واحد موضوع غير منفصل عن تصور الشعور نفسه، وموضوع يتجاوز فعل الشعور نظرا إلى كونه **وحدة مثالية** مقابلة للتعددية الذاتية (أو لتعدّد الذوات) التي وُلدت ضمنها.

هكذا أسّس هسرل مفهوما جديدا كل الجدة للموضوعية انتهى به في الأخير إلى تصور جديد تماما للوجود. من هنا يمكن القول إن فينومينولوجيا

هسرل راديكالية أكثر من غيرها لأن الشعور(Bewusst_sein) الذي يتحدث عنه لم يعد ذلك الشيء الذي يُعرف فيه الموجود بل صار الشيء الذي بواسطته يكون الموجود موجودا بالحقيقة ce par quoi l´être est véritablement être.
لقد أعطى هسرل كلمة "موجود" être معنى جديدا، بحيث أن الموجود في الشعور لا يتطابق مع الموجود في الواقع Dasein وليس هو بالضبط هذا الموجود الواقعي. **إن الوجود في الشعور هو نوع من أنواع الوجود ولكنه النوع المطلق الذي يكون فيه الموجود موجودا حقا wirklich.**

إن هسرل يوحّد مثل كانط تماما بين الوجود والوجود المعطى، إلا أن هذا التوحيد له دلالة مختلفة عنها لدى كانط، وأساس هذا الاختلاف هو قصدية الشعور كما يعرّفها هسرل.

تبعا لهذا، إذا كانت كل فلسفة معرّفة بحدسها للوجود فإن الفينومينولوجيا معرّفة **بحدسها لأولية الشعور،** إلا أن الأمر لا يتعلق مع هسرل، كما هو الحال مع فختة على سبيل المثال، بحدس يظهر في بداية فلسفته ومنه يُشتق مجموع هذه الفلسفة، بل إنه حدس يظهر في نهاية **صيرورة** موجّهة بواسطة فكرتين:

الأولى: فكرة الهدف، أي هدف فلسفة باعتبارها علما دقيقا.

الثانية: فكرة الذات الوحيدة التي يكون هدف مثل هذا ممكن التحقيق بالنسبة إليها، أي فكرة شعور تكمن ماهيته في كونه قصديا، لهذا فإن دراسة **تتناول المراحل التدريجية لتطور مفهوم القصدية تعد دراسة للفلسفة الفينومينولوجية في حد ذاتها.**

إن كل جهود وأعمال هسرل كانت بحثا عن اليقين، لهذا يمكن بحق اعتبار فلسفته ميتافيزيقا أو فلسفة للوجود الذي يكمن معناه في الظاهرة[1].

وإذا كان اعتبار الفينومينولوجيا (أو مجموع الفينومينولوجيا) نظرية للمعرفة أمرا أكيدا، فإن **نظرية للمعرفة مؤسسة على القصدية الترنسندنتالية هي كذلك بكل تأكيد نظرية للوجود.**[2]

1 Lévinas. En découvrant l'éxistence avec Husserl et Heidegger. P. 9

2 Quentin Lauer, Phénoménologie de Husserl: Essai sur la genèse de l'intentionnalité, PP. 1-11.

القسم الثانى

دور مختلف أنواع الردود
في التأسيس الجوهرى المنهجى
للفينومينولوجيا كعلم للشعور الخالص الترنسندنتالى

الفصل الأول

من علم النفس الخالص إلى علم الوجود الخالص

1- الفلسفة بين العلمية الصارمة والميتافيزيقا

إن مثال فلسفة علمية بشكل صارم لم يكن أمرا جديدا في الفترة التي بدأ فيها هسرل أبحاثه، ذلك أنه رفض، كما هو معلوم، كل تصور مسبق للعلم يمكن أن يُتخذ معيارا للفلسفة، وهذا بحد ذاته يعتبر ثورة، ذلك أن هسرل حاول أن يُخضع العلوم، وبنفس الكيفية، تصور العلم نفسه لتحليل تأملي من شأنه أن يكشف عن فكرة العلم نفسها باعتبارها تلك التي يمكن أن تتحقق سواء في الفلسفة وفي الرياضيات أو العلوم الطبيعية، المهم ألا نحاول تحقيقها بنفس الطريقة. كيف ذلك؟

لا شك أن الموجود l'étant هو الموضوع المشترك بين كل العلوم، إلا أن كل علم خاص من هذه العلوم يترك، حتى في حدود موضوعه الصوري الخاص، سؤالا دون جواب وهو السؤال المتعلق بماهية الموجود l'essence de l'étant. هذا السؤال لا يستطيع الإجابة عنه سوى علم واحد تخضع له جميع العلوم وهو العلم المتعلّق بالعقلانية في أعلى مستوياتها science de la rationalité par excellence، أي الفلسفة التي يكون موضوعها ماهية الموجود. إن هسرل عندما يطلق إسم الفلسفة فإنه يقصد به **مثال معرفة مطلقة** (وهو المثال الذي يكون موجودا في الحقيقة في كل علم بشكل ضمني، والذي يُستخلص من تحليل أساسي للعلم باعتباره علما)، إلا أن مثال معرفة مطلقة ليس له أي معنى إذا لم يكن بوسعنا أن نبيّن كيف وبأية طريقة يمكن أن يتحقق هذا المثل الأعلى.

من السهل أن نقول إن الحقيقة الفلسفية حقيقة مطلقة، أو ينبغي على الأقل أن تكون كذلك، لكن المهم والصعب هو أن نبين أنه يمكن بلوغها، وهذا هو بالضبط ما شغل بال هسرل طوال حياته.

في الواقع، إن بلوغ الحقيقة المطلقة يتضمن ثورة في الموقف، وما لم تتحقق هذه الثورة فلا جدوى من الذهاب بعيدا. لكن ما معنى هذا؟ معناه أن الواجب الأول الذي يفرضه البحث عن المعرفة المطلقة على الفيلسوف هو أن يعيد النظر فيما كان يعتبره في العادة معرفته، ليرى هل هذه المعرفة صحيحة حقا أم لا، ذلك أن كل معرفة لم تخضع لهذا النقد لا يمكن اعتبارها معرفة بل ظنا croyance، والظن الذي يُعدّ، كما نعلم، جزءا من التجهيز الكلي للشعور المقابل للعالم، يتمثل بالتحديد في قبول واقع هذا العالم كشيء يوجد في مقابل الشعور، أي كما لو كان مستقلا عن الشعور.

لا يعني هذا أن هدف الفلسفة سيتمثل، تبعا لهذا، في هدم الشعور الذي يكون لدينا في الأصل وإحلال شعور آخر محله، بل يتمثل بالأحرى في إصلاح هذا الشعور بكيفية تجعله شعورا مطلقا. بهذه الطريقة سيتسنّى للفلسفة الفينومينولوجية أن تؤدي مهمتها الأساسية والتي تتمثل في أن تقدم للشعور **عالما لا يمكن تصور عدم وجوده.**

لكي نفهم هذا ينبغي أن نشير إلى أنه بقدر ما يكون موضوع الشعور مفارقا للشعور، أي يملك وجودا في ذاته ليس معطى بواسطة الشعور، بقدر ما يكون من الممكن تصور عدم وجوده.

وعلى العكس من هذا، لا يمكن بحال من الأحوال تصور غياب الوجود الذي يكون لموضوع ما في الشعور، ذلك أن مجرد محاولة تصور غيابه تؤكد وتعزّز وجوده في الشعور (Bewusst-sein)، ولا شك أن مثل هذا الوجود الذي لا يمكن تصور لاوجوده هو بالضبط الوجود المطلق.

إلا أنه ينبغي ألا يتبادر إلى أذهاننا أن هذا الوجود محايث immanent للشعور بالمعنى السيكولوجي، أي باعتباره جزءا من النشاط الداخلي للشعور. **إن المحايثة تتخذ هنا معنى مثاليا** جديدا ينسجم مع مفهوم الوجود المطلق. وعلى هذا الأساس فإن القول إن المعرفة المطلقة هي معرفة محايثة وبأن الوجود

المطلق وجود محايث معناه القول إن **المعرفة هي معرفة الظاهرة، وبأن الوجود المطلق وجود ظاهراتي**. إن هذا الزعم في حد ذاته يُعدّ موقفا ثوريا بصورة كافية بالنسبة إلى كل مفهوم تقليدي للشعور الفينومينولوجي، غير أنه ليس مع ذلك سوى ثورة موقف مبني على مفهوم ثوري للظاهرة. صحيح أنه بإمكاننا دائما أن نعرّف الظاهرة بأنها "ذلك الذي يظهر أو يتجلى"، إلا أن الدلالة التي يعطيها هسرل لهذا التعريف هي التي تفصل فينومينولوجيته عن فينومينولوجيا كانط أو حتى هيجل، وبشكل خاص عن كل التصورات الفلسفية التي سادت في نهاية القرن التاسع عشر.

في الواقع، إن هسرل لم يكتف بإعطاء الظاهرة معنى جديدا، بل إنه أعطى كذلك لعنصرها الموضوعي معنى جديدا يميّزه عن معنى ظهور ذاتي بسيط (هيوم)، وفي نفس الوقت عن مجرد علاقة قصدية بسيطة بعيدة عن كل واقع (برنتانو). إن ما يشكل **الموضوعية هو التطابق Einstimmigkeit الدائم للمعنى فيما يظهر**.

عندما تكون أنماط الاستهداف viser الآني والممكن (من خلال التذكر، الإدراك، التوقع...إلخ) مرتبطة ببعضها البعض فإن الموضوع المستهدَف ce qui est visé يكون حقا موضوعيا. هذا العنصر الموضوعي يكون محايثا immanent عندما لا يكون مستقلا بشكل مطلق عن الشعور، ويكون مفارِقا عندما يكون مستقلا عن كل فعل خاص للشعور الذي يكون مستهدَفا فيه. هنا نكون أمام قصدية هي في آن واحد مفارِقة (بمعنى جديد لكلمة "مفارِق") ومحايثة (بمعنى جديد لكلمة "محايث")، وهذه القصدية بالضبط هي التي تصلح لأن تكون مفتاحا لمعرفة موضوعية مطلقة، أي لمعرفة صحيحة موضوعيا.

إلا أنه لكي يكون موضوع ما مفارِقا ومحايثا في آن واحد، يجب أن يكون مثاليا، وبهذا يمكننا تسمية هذا الحدس الذي يرتبط لدى هسرل بالموضوعية

المثالية، موضوعية لا يمكن أن تتأثر بأي شيء واقعي، وهذا بالضبط لأنها مثالية.

غير أنه ليس من السهل علينا قبول حدس من هذا النوع إلا إذا قمنا بثورة في علم النفس، ثورة تنقلنا من علم النفس التجريبي التقليدي إلى علم النفس الخالص وهذا بالضبط ما فعله هسرل، وخير دليل على هذا نظرية الشعور التي جاء بها، والتي لا تعني شيئا آخر سوى هذه الثورة نفسها.[1]

2- علم النفس الخالص

إن السؤال الأول الذي يتبادر إلى أذهاننا هنا هو: هل من الممكن تأسيس علم نفس خالص صالح لأن يكون مقدمة لعلم خالص للوجود؟ بعبارة أخرى، هل يمكن فصل ما هو نفسي عما هو فيزيائي بحيث يصبح من الممكن تأسيس علم خالص لما هو نفسي؟

لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلا إذا بدأنا بالكشف عن الصفات الأساسية للتجربة النفسية وهذا من خلال تأمل الشعور.

إن التفكير المبدئي في الشعور كما هو ببساطة يكشف لنا عن خاصيتين أساسيتين فيه:

الأولى هي أن كل فعل شعوري هو بالضرورة فعل قصدي، كما سبق أن رأينا، أي أنه ليس مجرد شعور بل هو بالضرورة شعور بشيء، والثانية هي أن كل ظاهرة شعورية لها بنيتها الخاصة الذاتية التي بواسطتها تكون هذه الظاهرة مندمجة في سلسلة التجارب الشعورية، وهذه السلسلة بدورها تملك نمطا معينا وبنية معينة. هذا يعني أنه خارج شكل بنية الشعور الذي نحن بصدد تأمله سواء تعلق الأمر بالإدراك، التخيل، التذكر، الحكم، الرغبة أو التقييم فإن الشعور لا

1 Quentin Lauer, Phénoménologie de Husserl : Essai sur la genèse de l'intentionnalité. (Paris PUF : 1955, PP. 12- 18)

يملك أية صلة ضرورية بالعناصر الفيزيائية لنشاط الشعور، مثلما يبيّن لنا ذلك التفكير المبدئي. وإذا أخذنا هذا التفكير المبدئي كنقطة انطلاق فإن مهمة علم النفس الفينومينولوجي ستتمثل في القيام بفحص نسقي لصور وأنماط مختلف التجارب القصدية (علما أن كل تجربة هي تجربة قصدية) وفي رد بناها المعقدة جدا إلى قصود أولية. هذا الفحص النسقي سيكشف لنا ليس فقط عن ماهية الفعل الشعوري الفردي وإنما أيضا عن ماهية الشعور باعتباره كذلك، أي الذاتية التي تتضمن بدورها ذاتية أخرى على الأقل كذاتية ممكنة تملك ماهية كل ذاتية.

من الواضح أننا استعملنا في هذا التحليل تقنية سيكولوجية أساسية هي الرد الأول أو الرد السيكولوجي الذي قمنا من خلاله باستبعاد كل العوامل الاحتمالية المتعلقة بما هو سيكولوجي والاحتفاظ بمتبق نفسي أساسي خالص من أجل تحليله. في الواقع إن التفكير بصورة خالصة في الشعور باعتباره كذلك هو في حد ذاته شعور بالذات conscience de soi، وباعتباره كذلك فإنه يملك موضوعا ممزوجا بشكل ملموس بتجارب "خارجية"، غير أن القول عن تجربة ما بأنها خارجية بالمعنى العادي للكلمة، لا يعني فقط القول إنها تستهدف موضوعا بل بالأحرى إنها تستهدف موضوعا خارجا عنها، الشيء الذي يقودنا من جديد إلى مفهوم التجربة "الخالصة". كيف يمكننا توضيح ذلك؟

يعتقد هسرل أن الخارجي باعتباره خارجيا ليس على الإطلاق سوى عرضا في كل تجربة، ونتيجة لذلك فإن استبعاده، بالإضافة إلى كونه لا يمس ماهية التجربة، فإنه ضروري من أجل إدراك ماهية التجربة "الخالصة".

إذا انطلقنا من جهة من مبدأ أن ما يكون معطى بشكل مطلق للشعور هو وحده الذي يكون معروفا بشكل مطلق (ومن هنا يكون موجودا مطلقا)، ومن جهة أخرى من أن الظاهرة هي وحدها التي تكون معطاة بشكل مطلق "في صورة كوجيتو"، فإن العلم المطلق سيكون تبعا لهذا هو التحديد التدريجي لما يكون

معطى بشكل مطلق في الظاهرة، لهذا فمن الضروري استبعاد ما ليس معطى بشكل مطلق، على أن يكون هذا فقط من باب إزاحة العوائق عن المعرفة، ذلك أن الشيء الأساسي هو التأسيس الإيجابي لما هو معطى وهذه هي مهمة الردود.

هذا، ويمكن اعتبار التحليلات السيكولوجية التي أوصلت هسرل إلى هذه النقطة بمثابة ثورة لثلاثة أسباب:

1 - لأنها كشفت عن علم نفس متطور في اتجاه تحليل الأفعال actes بدل النشاطات activites.

2 - كما كشفت أن هذه الأفعال لا تكون عقلية إلا بواسطة الموضوعات التي تستهدفها، طبقا لماهيتها.

3 - كما أنها فتحت الطريق أمام فهم جديد للموضوعية دون أية حاجة إلى الرجوع إلى العناصر الأجنبية عن الذاتية.

بهذا تكون هذه التحليلات قد أعطت للموضوعية دلالة جديدة، لكنها حسب هسرل الدلالة الوحيدة المنسجمة مع فكرة علم مطلق خاص بالموضوعية، أي مع فكرة علم تكون فيه المعرفة صحيحة إذا كانت موضوعية وليس العكس.[1]

1 Quentin Lauer, Phénomenologie de Husserl : Essai sur la genèse de l'intentionnalité, PP. 18- 22.

الفصل الثاني
طرق التعليق و الرد الفينومينولوجي

1- التطبيق الأساسي للرد الفينومينولوجي

يقول هسرل في الجزء الثاني من محاضرات التي تدور حول الفلسفة الأولى (24/1923) والمكرّس لنظرية الرد الفينومينولوجي، في ختام جملة من النقاشات Erörterungen التي تناولت أولا المنهج الديكارتي للرد الترنسندنتالي: "لقد صار واضحا أن الفضل في بلوغنا الذاتية الترنسندنتالية لا يعود بالفعل faktisch فقط إلى المنهج الموصوف، بل إن هذا المنهج أو أي منهج مماثل ضروري عموما لاكتشاف هذه الذاتية. وأؤكد على كلمة اكتشاف لأنه من الواضح أن الذاتية الترنسندنتالية كان يجب أن تُكتشف أولا تاريخيا، ولقد برز اكتشاف هذه الذاتية في صورة أولى غير ناضجة في الكوجيتو الديكارتي. إن التقديم Aufweisung الخالص الحقيقي للذاتية الترنسندنتالية يجب أن يتم أولا في منهج الرد الفينومينولوجي المعروف لدى كل فينومينولوجي"[1].

إن ما يسميه هسرل ردا فينومينولوجيا أو ترنسندنتاليا يؤلفه عموما في نظره ذلك المنهج الذي يجب أن يطبقه vollziehen المتفلسف من أجل نفسه für sich بهدف الظفر gewinnen بالذاتية الخالصة أو الترنسندنتالية، بمجال البحث الخاص بالفينومينولوجيا باعتبارها "علما أساسيا للفلسفة"

1 Erste Philosophie (1923/1924), zweiter Teil, Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana Band VIII, herausgegeben von Rudolf Boehm (HAAG MARTINUS NIJHOFF 1959).

لهذا كتب في نص يعود إلى العشرينات: "*الذاتية، والذاتية كليا ونهائيا هي موضوعي، وهي موضوع خالص، مغلق ومستقل في ذاته*. أن نبين أن هذا ممكن وكيف هو ممكن، هذه هي مهمة وصف منهج الرد الفينومينولوجي"[1]

يمكن القول باختصار إن التطبيق الحقيقي Leistung للرد الفينومينولوجي كما فهمه هسرل مثلا عام 1905 يكمن في التحديد abzugrenzen المنهجي الخالص لمجال البحث الخاص بالتحليل الفينومينولوجي المعالج في الأبحاث المنطقية في خصوصيته Eigenheit، وكذا الضمان المنهجي لإعطائه Gegebenheit الخالص واللاممزوج. علينا أن نوجه اهتمامنا النظري إلى هذه الأفعال التي لم تُتَّخذ إطلاقا إلى حد الآن كموضوعات، كما أنه علينا الآن أن نتأمل هذه الأفعال ضمن أفعال رؤية وتفكير جديدين in neuen Anschauungs- und Denkarten، أن نحللها، نصفها وأن نجعلها موضوعات لتفكير مقارِن و مميِّـز. لم يكن في وسع هسرل بعد أن يبرز في ***الأبحاث المنطقية*** طريقة إدراك منتجة وخالصة للشعور نفسه، بل إنه قد فهم الشعور بالأحرى في البحث الشعوري– النظري الخامس بالضرورة وبصراحة ضمن إدراك طبيعي – تجريبي مثلما يفعل علم النفس، أي بصفته جزءً أساسيا من الأنا الإنساني Menschen-Ich التجريبي، الجسمي ــ الروحي والمحدَّد على هذا النحو وذاك، بصفته هذا أو ذاك الفرد الشخصي الموصوف فيزيائيا – نفسيا ، المتموقع lokalisierten في المكان الموضوعي والمندرج eingeordnet في الزمن الموضوعي. إن موقف الحياة الطبيعية، "السير الكلي الطبيعي للتفكير" يمضي، كما يؤكد هسرل بوضوح 06/1905 في طريق الإدراك التجريبي. إن التجارب المعيشة Erlebnisse تُعرف طبقا للعادة علاقة بالأنا التجريبي، لهذا ما فتئ هسرل يربط صعوبة تطبيق الرد الفينومينولوجي بلاطبيعيته Unnatürlichkeit.

---

1 Hu XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920. Hrsg. Von Iso Kern (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1973. P. 200).

إن التطبيق الحقيقي للرد الفينومينولوجي معناه حسب هسرل أن نتوقف منهجيا من خلال الإقصاء الإيجابي للإدراك الطبيعي التجريبي للشعور في إعطائه الخالص reine Gegebenheit، وعن طريق هذا الإقصاء المنهجي للإدراك التجريبي في الرد يمتنع الشعور عن أن يكون "شعورا إنسانيا أو تجريبيا"، حيث تفقد كلمة شعور كل معنى سيكولوجي لنجد أنفسنا في الأخير موجَّهين من جديد zurückgeführt نحو مطلق لا ينتمي لا إلى الوجود الفيزيائي ولا إلى الوجود النفسي بالمعنى الطبيعي، إلا أنه يكون في التأمل الفينومينولوجي دائما هو **حقل المعطى**. هذا وقد سبق لهسرل أن كتب عام 1906:

"يجب أن نحدث قطيعة مع الفكرة الصادرة من التفكير الطبيعي، البديهية زعما [والتي مفادها] أن كل معطى alles Gegebene إما أن يكون فيزيائيا أو نفسيا"[1].

إن الإدراك الفينومينولوجي يرتبط **بالظاهرة الخالصة** التي تنتمي إلى الرد، والتي لا توجد على الإطلاق من حيث كونها مدرَكة in ihr Wahrgenommene في المكان الموضوعي، ولا في الزمان الموضوعي، فلا أثر لشيء من المفارقة Trenszendenz هنا. إن الظاهرة الخالصة هي معطى مطلق، أما الإدراك الداخلي السيكولوجي فإنه يحمل، على العكس من هذا، علاقة إدراكية بالأنا الجسمي Ichkörper وبالطبيعة الخارجية الأخرى، فهو يبقى في حقل ما هو طبيعي.[2]

يتعين على الرد الفينومينولوجي إذن أن يجعل طريقة الإدراك الخالصة للشعور سارية المفعول وأن يسموَ بنا من الشعور الطبيعي إلى الشعور

1 Hu. XXIV, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (Vorlesungen 1906/07). Herausgegeben von Ulrich Melle (1984 MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS). P. 242.

2 Ibid., p. 371.

الفلسفي[1]، ذلك أن ما أراده هسرل في نهاية المطاف من خلال منهج الرد الفينومينولوجي ليس شيئا آخر سوى جعل الشعور موضوعا للبحث المتسلسل منطقيا و توضيحه في ضرورته الخاصة es in seiner Eigenwesentlichkeit aufzuklären . وإذا شئنا تلخيص هذا في جملة واحدة، نقول إنه على **الشعور الترنسندنتالي أو الأنا أن يُدرك ذاته بذاته** و أن يُدرك ذاته في شكلها الخالص كموضوع و أن يجعل نفسه حقلا موضوعيا للمعرفة.

إن "إمكانية المعرفة" التي تُعدّ بديهية بالنسبة إلى التفكير الطبيعي، أي إمكانية أن تصادف المعرفة موضوعية ما، تصبح في الشكية الفلسفية محل سؤال بشكل راديكالي، كما أن إمكانية معرفة وعلم موضوعيين سيتم إنكارها ليحل محلها ادعاء بخصوص وجود مذهب ذاتي جذري للمعرفة. إن المحاجات أو المجادلات الشكية skeptischen Argumentationen (هيوم، السفسطائية القديمة لبروتاغوراس وجورجياس) مارست على هسرل تأثيرا عميقا وأثارت فيه على ما يبدو ذلك "التحول الترنسندنتالي" الذي يعتبر بالنسبة إلى فكرته الفلسفية العنصر المقرِّر لكل شيء. لقد اكتشف هسرل في المذهب الشكي بالضبط حافزه الترنسندنتالي الخفي و نقله إلى التأثير الإيجابي.

هذا، ومما تجدر الإشارة إليه هو أن هسرل قد سبق له أن أكّد في محاضرات 1907 تحت عنوان "فكرة الفينومينولوجيا" بكل وضوح أن الفلسفة تقع على بعد جديد في مقابل كل معرفة طبيعية، من هنا صار واضحا بأن فكرة الفلسفة عنده تنبع في الأصل من **الإشكالية المعرفية– النقدية الشكية** وأنها قد رسّخت أقدامها مع اكتشاف **الرد الفينومينولوجي** بوجه عام وبدأت تتطور ضمن إشكال **التأسيس الترنسندنتالي** المطروح بشكل كلي. أما في *الأفكار I* لعام 1913 فقد صار واضحا تماما أن نظرية التأسيس الترنسندنتالي هي التي يجب عليها أن تؤسس "نظرية المعرفة الجديدة" .

1 Ibid., p. 212.

2- طرق التعليق والرد الفينومينولوجي

إن الأهمية التي يحظى بها الرد الفينومينولوجي في فلسفة هسرل هي التي تفرض علينا أن نقف عنده بشكل ملفت للانتباه و أن نفصّل طرقه مثلما جاءت في أعمال هسرل نفسه، حتى يتسنى لنا فهم كل النتائج التي أوصله إليها هذا المنهج الذي ظل يعتبره حتى في آخر أعماله بابا للدخول إلى العالَم الترنسندنتالي. كتب هسرل في تاريخ أفكاره in seiner Ideengeschichte النقدي الناضج لـــ 1923 / 24 عبارته المشهورة :" إن المعنى العميق جدا للفلسفة المعاصرة يكمن في المهمة التي تقع على عاتقها، وهي تحقيق الاتجاه الذاتي الراديكالي للتقليد الشكي في أسمى معنى، وهذا من خلال المذهب الذاتي الترنسندنتالي القائم على أساس الرد الفينومينولوجي »[1] .

يمكن التمييز في أعمال هسرل بوجه خاص بين ثلاث طرق للرد وهي:

أ- الطريق الديكارتي ب- الطريق الأنطلوجي ج- الطريق المار على علم النفس الوصفي القصدي.

أ- الطريق الديكارتي

كتب هسرل عام 1923/ 24: "إن أصول الفلسفة الترنسندنتالية نجدها تاريخيا لدى ديكارت. إن تذكّر تأمّلاته من شأنه أن يعيننا في بعض الأمور، وبالضبط في محاولتنا إيجاد بداية أولى صحيحة"[2].

من المعروف أن الفكرة المسيطرة vorherrschende في منهج التعليق الفينومينولوجي أو الترنسندنتالي هي فكرة الوضع بين قوسين، أي الإبعاد أو

1 E. Husserl, Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Band VII, HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1956. p.61) (abréviation: Hu VII)

2 E. Husserl, Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Band VIII, HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1956. p. 4 l. 23-26) (abréviation: Hu VIII)

سحب الثقة Außergeltungsetzung من عالم التجربة الكلي المفارق مثلما هو معروف في المعرفة والعلم الوضعيين، وهذا من أجل الظفر من هنا بالذاتية الخالصة المحايثة المؤسِّسة التي تبقى. إن الجزء الرئيسي والأول للمنهج المعرفي النظري هو الموقف الشكي، التعليق المطلق الذي لا يعترف بأي معطى سابق حتى وإن كان العالم نفسه (فكرة نفي العالم) .

إن ما اكتشفه ديكارت بطريقة علمية، حسب هسرل، هو بالضبط مجال هذا "الذاتي الخالص" الذي يَرد إليه المذهب النسبي الشكي كل وجود قابل للمعرفة[1] alles erkennbare Sein

في عام 1906 كتب هسرل: "Vorgegebenheit"، لكن بقدر ما اعتبر هسرل الرجوع الثوري لديكارت إلى الأنا أفكر أمرا مثاليا بقدر ما انتقد فهمه لهذا الأنا أفكر باعتباره جزءا من العالم Weltendchen، الشيء الذي أدى، حسب هسرل، إلى تضييعه للذاتية الترنسندنتالية الخالصة.

وعلى هذا الأساس فإن الرد الفينومينولوجي الذي هو الطريقة الخالصة لإدراك الشعور، يتضمن التصحيح الضروري للتأمل الديكارتي للبداهة وللمعنى، ومن ثمة يجب أن يكون الكلام ابتداء من هذه اللحظة فقط عن بداهة ما يُقدَّم مباشرة direkt Aufgewiesenen في الرد الفينومينولوجي الصارم، وبالتالي عما يكون تبعا لذلك قابلا للمعرفة بشكل خالص ومحايث، لا عن بداهة الـــكينونة bin sum التي تستنبط وجودي بالمعنى الطبيعي السيكولوجي.

من هنا فإن السؤال المطروح هنا ليس "كيف أستطيع أنا، هذا الإنسان أن أصادف في تجاربي المعيشة Erlebnissen وجودا في ذاته ein Sein an sich، أي وجودا سواي، في الخارج ربّما؟، بل إن السؤال الأساسي الخالص الذي يطرح الآن على أرضية الرد الفينومينولوجي هو: كيف تستطيع الظاهرة المعرفية

1 Erste Philosophie Hu VII, p.66.

الخالصة أن تصادف شيئا ليس محايثا لها immanent، كيف يمكن للإعطاء الذاتي المطلق للمعرفة أن يصادف لاإعطاء ذاتيا Nichtselbstgegebenheit، وكيف يمكننا أن نفهم هذه المصادفة؟[1]

حسب هسرل، لقد ضيّع ديكارت نفسه الصياغة الخالصة للإشكال على الرغم من أنه قد لمسها، وذلك لأنه لم يتجه إلى النظرية بالكيفية الصحيحة أثناء شكه.[2]

إن ما يهم هسرل، على خلاف ديكار ت، ليس على الإطلاق البحث عن برهان Beweis أو ضمان Sicherung للمفارقة Transzendenz أو الموضوعية، بل إن ما يهمه بالدرجة الأولى هو توضيح الإمكانات الوجودية Wesensmöglichkeiten للمعرفة انطلاقا من مصادر تنتمي إلى الحياة الشعورية المتخَذة كموضوع في حالتها الخالصة و الفاعلة بشكل قصدي، و التي تؤسّس الموضوعية في كيفيات مختلفة. ليس هذا فقط، بل يتعلق الأمر بالنسبة إلى هسرل كذلك بكسب Gewinnung الحياة الشعورية الفاعلة قصديا intentional leistenden، بتطهيرها ترنسندنتاليا Reinigung باعتبارها المعطى الفينومينولوجي المطلق، أي باعتبارها حقلا وجوديا خاصا معطى في تجربة خاصة مرتبطة بتجربة العالم، حقلا يمكنه أن يصبح الآن ميدانا لحكم ممكن، ثم بالتأكيد لحكم بديهي einsichtig وعلمي أيضا.[3]

---

1 E. Husserl, **die Idee der Phänomenologie**, fünf Vorlesungen, herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, Band II, HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1958; p.7) (abréviation: Hu II).

2 E. Husserl, **Erste Philosophie** (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Band VII, HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1956. p.64) (abréviation: Hu VII).

3 Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, erstes Buch, Band III/2. neuherausgegeben von KARL SCHUMANN, 2. Halbband: ergänzende Texte (1912-1929). (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1976. p. 635).

إن التفكير الشامل في اللاوجود الممكن للعالم الموضوعي، هذه الفرضية الخيالية fiktive Hypothesis تقوم لدى هسرل بشكل نهائي على أرض الميدان الشعوري الخالص الانعكاسي، كما أنها لا تلاحظ تأملياً على أي نحو كان، العالَمَ والشعور من الخارج من أجل أن تستنبط بعد ذلك على أساس تأمل شكي مثلا، أن الشعور يبقى موجودا كمتبق Residuum رغم نفي العالم trotz Weltvernichtung ، وهي الفكرة التي لا يمكن تحقيقهـــا بكل تأكيد. إن نفي العالم ذاته هو بالأحرى عنوان لبداهة مكتسبة من مجرد التأمل المتعلق بالحياة الشعورية وبسيرها Verlauf الفكري الممكن في اتجاه عدم انسجام Unstimmigkeit نمط متضايفها Korrelatstyl في عالم أفكاري الممكنة، في اتجاه "الإمكانية الوجودية لتحول" Abwandlung أسلوب الانسجام Einstimmigkeit.[1]

على العكس من هذا، إذا اتجهنا بمعنى من المعاني اتجاها وضعيا، فإن الأمر يتعلق في الموضوع الشعوري الانعكاسي للرد الفينومينولوجي بفهم كيفية حدوث التصديق Glaube مع مضمونه Gehalt "العالم" (vgl. IdeenI, S. 634). إن هسرل الذي ما فتئ يخضع لتوجيه الإشكالية الشكية قد قصر beschränkte في البداية حقل بحثه على تأمل التيار الشعوري الحالي، حيث لم يكن يملك بعد الوسائل التي يوضّح بها بطريقة ترنسندنتالية الصحة الوجودية Daseingeltung للموضوع القصدي بل وللعالم كله qua Cogitatum انطلاقا من التجارب المعيشة الآنية الخالصة.

كما أن مثل هذا القصر Beschränkung قد منعه أيضا على وجه الخصوص من بلوغ توضيح ذاتي للفعل الموضِع objektivierenden Leistung ولـــ"العالم كوحدة متذاوتة"* Welt als intersubjektive Einheit.

1 Hu VII, S. 337f. ; IdeenI. S. 634.

* أي كوحدة تشترك فيها عدة ذوات .

من هنا يتضح أن مذهب الأناوحدية الترنسندنتالي transzendentaler Solipsismus هو في الواقع نصيب أو حظّ Los هذا الرجوع المجذّر radikalisiert إلى الأنا أفكر. إن الطامة الكبرى بالنسبة إلى القارئ المقاد تدريجيا herangeführten على هذا الطريق إلى وجهة النظر الفينومينولوجية تتمثل، كما سيقول هسرل في كتابه *أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية،* في أن هذا الطريق يؤدي حقا مثلما يحدث في عملية القفز، إلى الأنا الترنسندنتالي، إلا أن هذا الأنا سيؤدي، نظرا إلى أن كل تفسير سابق vorgängige Explikation يجب أن يكون مبعَدا، داخل فراغ مضموني ظاهر إلى رؤية Sicht سنكون مضطربين ضمنها في البداية بشأن ما يجب اكتسابه بواسطتها، وحتى بشأن الكيفية التي يجب أن نكتسب بها انطلاقا من هنا علما أساسيا Grundwissenschaft من نمط جديد تماما، علما جديدا ومهما بالنسبة إلى الفلسفة[1].

ب- الطريق الأنطلوجي

إن نقطة انطلاق هسرل هنا ليست هي الأنا أفكر مباشرة وإنما الجانب الموضوعي، الجانب الأنطلوجي، فهو يريد إثارة الحاجة إلى تأمل مترابط ترنسندنتالي- ذاتي بغية جعل معنى الموضوعية مفهوما. كما أن هذا المسلك Vorgehen يطابق بالضبط سير التطور الخاص بهسرل انطلاقا من العلوم الصورية - الرياضيات والمنطق-.

والجدير بالملاحظة هو أن حتى كانط نفسه وجد نفسه منقادا تحت تأثير الفيلسوف الشكي هيوم إلى تقديم Installierung تأويله الترنسندنتالي للعالم.

1 E .Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,Herausgegeben von Walter Biemel (2. Auflage, Band VI, HAAG : MARTINUS NIJHOFF 1962 p.158)

إن الطريق الأنطلوجي لهسرل نحو الذاتية الترنسندنتالية يتمثل على وجه العموم في لفت الانتباه إلى حالة اللافهم Unverständlichkeit الأساسية الأخيرة التي تطبع بشكل أساسي كل معرفة طبيعية، قبل علمية أو علمية متعلقة بالموضوعي (بالموجود، بالأونتا) (von Seienden).

إن كل علم وضعي يملك وحدة الجهة المجردة von einer abstrakten Einseitigkeit، وهذا راجع إلى أن الحياة والفعل Leisten الترنسندنتاليين للشعور المجرِّب، المفكِّر، الباحث والمؤسِّس يبقيان مجهولين في هذا العلم، غير مرئيين، غير منظَّرين untheoretisiert وغير مفهومين.[1]

إن هسرل يطرح، على غرار كانط، "الأسئلة الترنسندنتالية" ويبحث في الذاتية أو في الترابط Korrelation بين الذاتية والموضوعي Objektivem عن التحديد أو التعريف الأخير لمعنى الموضوعية التي يمكن التعرّف عليها من خلال المعرفة.[2]

يتعلق الأمر بالنسبة إلى هسرل، شأنه في هذا شأن كانط دائما، بالتذويت الترنسندنتالي transzendentale Subjektivierung الذي لا ينسجم مع الموضوعية الحقيقية فحسب، بل إنه يُعدّ بالأحرى جانبها الخلفي Kehrseite القبلي[3]. إن قبلي الذاتية Das Apriori der Subjektivität أو "القبلي الفينومينولوجي للتأسيس" يعدّ بالنسبة إليه الشيء المفهوم بشكل نهائي das Letztverständliche، والذي يجعل كل شيء آخر سواه مفهوما ابتداء[4].

---

1 Hu. VIII,p.27.

2 Hu.VII, p. 386.

3 E. Husserl, Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. Band XVII. Herausgegeben von PAUL JANSSEN. (HAAG: MARTINUS NIJHOFF. 1974, p. 263).

4 Vgl. Iso Kern, Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. (HAAG : MARTINUS NIJHOFF 1964, Phänomenologica, B. 16, p. 193.).

إن هذا الموقف الذي ينطلق من عالم التجربة المتناول hingenommen كمعطى، والذي يكون محددا إيجابيا ذاتيا بإدراك العالم نفسه das Welterfahren، يأخذ إذن نموذجيته Vorbildlichkeit من التحول الكوبرنيكي الكانطي باعتباره تحولا Umwendung لطريقة التفكير الكلية الطبيعية. على هذا الطريق تتمثل ميزة الفهم الأكثر عينية konkreter للتأويل الترنسندنتالي لمعنى العالم في مقابل الطريق الديكارتي، في أنه لا يتعين هنا* تطبيق أي تعليق Epoché شكي بمعنى عدم الاعتراف بصحة العالم Außergeltungssetzung وبمعنى الرجوع Rückzug إلى أساس معطى بشكل مطلق. ستكون بالأحرى أشياء التجربة Erfahrungsdinge وأخيرا العالم كله مفهومة في بناها الأساسية Grundstrukturen أو في بناها الأنطلوجية "كمؤشر" Index أو كمسلك ناقل بالنسبة إلى القبلي الذاتي للتأسيس.

من خلال هذا التوجيه السابق للتحول الترنسندنتالي في التجربة الطبيعية يكتسب الميدان الترنسندنتالي نفسه منذ البداية مضمونا ممتلئا Inhaltsfülle ومسلكا Leitung ثابتا.

من الواجب إذن أن نجعل الوضع الأنطلوجي أو الموضوعي لبنية العالم المدرك بصورة طبيعية كارتباطات تجلٍّ Erscheinungszusammenhänge، مفهوما – أي الوضع– بشكل خالص انطلاقا من المصادر الذاتية للفعل القصدي للشعور Bewusstseinsleistung. إن ما تتطلبه الأشياء ذاتها على الطريق الأنطلوجي هو خرق Durchbrechung اقتصار الحقل الفينومينولوجي على التيار الشعوري الحالي. إن القبلي الموضوعي لهذه الأشياء يشير إلى الارتباطات الفينومينولوجية للشعور، إلى القواعد Regelungen الحقيقية والممكنة للشعور باعتباره شعورا خالصا بما هو موضوعي[1].

---

1 E. Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. Band XIII. Herausgegeben von Iso Kern. (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF: 1973, p. 180-182).

* أي في التأويل الترنستدنتالي.

في التجربة الفينومينولوجية يتم التوصل إلى الميدان المنعكس لنظام كلي معين طبقا لأسلوبه stilmässig كأفق لتجارب تالية folgenden حالية وممكنة زمنيا، ومتضمّنة في بعضها البعض قصديا، أفق يمكن توضيحه تأسيسيا قبل كل الأشياء كطريق إلى توسيع الرد الفينومينولوجي إلى التذاوت (أو البينذاتية) Intersubjektivität الذي فيه فقط يتحقق المعنى الكامل للموضوعيات باعتبارها وحدات متذاوتة intersubjektiver Einheiten طبقا لقبليّها الموضوعي.[1]

في هذا التوجيه التدريجي إلى الذاتية الترنسندنتالية على الطريق الأنطلوجي يستطيع هسرل أن يعطي أيضا التحديد التالي للرد الفينومينتولوجي، والذي يذكّرنا كذلك بالتحول الكوبرنيكي لكانط: "إن الرد الفينومينولوجي ليس على وجه التحديد شيئا آخر سوى تغييرا للموقف Einstellungsänderung، تغييرا يتم فيه تأمل عالم التجربة Erfahrungswelt بشكل إيجابي وكلي باعتباره عالما للتجربة الممكنة، أي تأمل الحياة المجرِّبة das erfahrende Leben التي يكون فيها المجرَّب das Erfahrene على التوالي و—كليا - بمثابة معنى للتجربة مع أفق قصدي محدَّد".[2]

إلا أن هسرل يؤاخذ كانط من جهة على راديكاليته الناقصة mangelnde Radikalität، وذلك في توظيفه الإشكالية الترنسندنتالية، ممارسا ضده إلى غاية ***الأزمة*** الرجوع الديكارتي إلى الأنا أفكر[3]، كما أنه ينتقد من جهة أخرى بشكل خاص ومبكر ومرة أخرى إلى غاية ***الأزمة*** "تكوين كانط الأسطوري للمفاهيم" mytische Begriffsbildung، وكذا أحاديثه عن الملكة Vermögen الترنسندنتالية – الذاتية، عن الوظائف Funktionen، وعن الصياغات الخاصة بأنا الإدراك الترنسندنتـــالي و"الشـــيء في ذاتـــه" باعتبـــارها "مفاهيـــم بنائيـــة"

---

1 Hu XIII, Nr. 6 ff. 36 ff. ; Hu VIII, Beilage XX.
2 Hu. VIII, S. 436.
3 Hu VI, S. 102f., S. 437.

konstruktive Begriffe[1]. في الواقع، لقد قام كانط بتأسيس ذاتية ترنسندنتالية على الرغم من نظراته العميقة Tiefblicke الأولى إلى قبلي الحياة الشعورية المعطية للمعنى خاصة في الاستنباط الذاتي subjektiven Deduktion لـــ *نقد العقل الخالص*.

هذا، ويرى هسرل أن سبب هذا المسلك Verfahren الأسطوري ــ المؤسِّس الذي انتهجه كانط يرجع إلى تخوّف هذا الأخير من أن يكون كل رجوع Rekurs إلى علم النفس بمثابة قلب Verkehrung لامعقول للإشكالية الحقيقية للفهم، وهذا راجع بدوره إلى أن كانط ظل مرتبطا abhängig في فهمه للنفس Seele (أو الروح) وكذا لحقل المهام التابع لعلم النفس، بالتجريبية التي حاربها من جهة أخرى.

لا شك أن الذاتي الترنسندنتالي بالنسبة إلى كانط ليس هو الجانب الروحي، إلا أننا بتمييزنا الذاتية الترنسندنتالية عن الروح نقع بصورة غامضة في ما هو أسطوري Mytisches[1].

ج - الطريق العابر على علم النفس الوصفي القصدي

إن مأخذ هسرل على كانط المذكور سابقا مهمّ من حيث أنه يساعدنا على فهم توضيح Klärung هسرل المميَّز نفسه للإشكال الترنسندنتالي الذي يجب أن يُطرح في ظل الأخذ الصريح بعين الاعتبار لوظيفة علم النفس المرتبطة به. إن العلاقة الحاضرة باستمرار في التطور الخاص لهسرل بين الفينومينولوجيا وعلم النفس قد خضعت في عشرينيات القرن الماضي ومرة أخرى في *الأزمة* لتأمّل منهجي عميق من قبل هسرل الذي رسم entworfen هو الآخر طريقا إلى الفلسفة الترنسندنتالية الفينومينولوجية انطلاقا من علم النفس باعتباره إمكانية أخرى للسوق التدريجي Heranführung نحو الرد الترنسندنتالي ــ

1 Hu. VI, S. 30f.
2 Krisis .p. 117

الفينومينولوجي. من الواضح أن الأمر لا يتعلق عند هذا النوع من علم النفس بعلم النفس الوضعي- العلمي، التجريبي الذي كان معروفا في زمانه، والذي يدرس الموضوع النفسي Psychisches كحدث Vorkomnis من أحداث الطبيعة، أو كملحق واقعي - عِلّي للأجسام الحيوانية.

إن الفكرة المركزية لكل تأملات هسرل الخاصة بفكرة علم النفس باعتباره علم نفس وصفي، خالص، فينومينولوجي أو قصدي تكمن في فهمه له كموضعة Thematisierung* للضرورة الخاصة Eigenwesentlichkeit للموضوع النفسي des Psychischen، أي كدراسة للماهية Wesen الخاصة للموضوع النفسي في مقابل الموضوع الفيزيائي، وكعلم للماهيات Wesenswissenschaft في مقابل علم الأشياء Tatsachenwissenschaft .

في التصور الهوسرلي لما هو ضروري- خاص Eigenwesentlichen في الموضوع النفسي يظهر تأثر هسرل العميق المنوَّه به سابقا بوصف برنتانو الماهوي Brentanos Wesenscharakterisierung للظواهر النفسية باعتبارها تملك "علاقة بمضمون" أو " اتجاها نحو موضوع" .

إن الشيء الذي مارس التأثير الخالص reine Auswirkung على فينومينولوجيا هسرل هو بلا منازع نظرية برنتانو بخصوص "الكيفية المتنوعة لعلاقة الشعور بمضمون ما"[1]، أي مثلما سيقول هسرل نفسه، نظرية القصدية Intentionalität باعتبارها الحركة الماهوية الأساسية المميِّزة Grundwesenszug لكل حياة نفسية.

إن الشيء المهم هنا خاصة يتمثّل في أن الطابع الوجودي Wesenscharakter الأكثر عمومية لقصدية الحياة النفسية ينشأ مباشرة من بداهة التجربة الداخلية

---

* أي جعل شيء ما موضوعا، نظرا لكثرة ورود هذه الكلمة في فلسفة هسرل فقد اختصرت ترجمتها إلى كلمة موضعة.

1 E. Husserl, Logische Untersuchungen (V). S. 10.

(التأمل)، كما أنه يتّضح كفعل منجز vollziehendes Leisten في صور متنوعة قابلة للبرهنة عليها، وفي تركيبات تابعة لها zugehörig.[1]

هكذا استطاع هسرل بفضل برنتانو أن يعتنق التقليد "التجريبي" الانجليزي الذي لا يزال يحتل مكانة رفيعة من حيث دلالته بالنسبة إلى فينومينولوجيته، إلا أنه لم يلبث أن غيّر verwandelt معناه الذي نجده في شكية هيوم، تغييرا جذريا، وهذا بواسطة الرد الفينومينولوجي أو الإدراك الخالص للشعور.

إن "التجربة الداخلية" المنعكسة أو المتأملة reflektive للشعور السيكولوجي تُموضع التجربة الترنسندنتالية المجهولة للشعور الخالص، كما أن علم النفس الوصفي الخاص بالظواهر النفسية يتحول إلى تحليل لقصدية الشعور التي يوجّهها هسرل دوما إلى أعماق البناء الوجودي للشعور الخالص، führt لشعوري وللشعور المنتشر ضمن مجموعة من الذوات intersubjektiv vergemeinschafteten. بفضل التضمّنات القصدية intentionalen Implikationen المحلّلة بدقة لكل من الشعور والمتضايف الكلي القصدي المنتمي إليه بشكل غير منفصل، حاول هسرل أن يبرهن على erweisen الضرورة الخاصة Eigenwesentlichkeit التي تتميّز بها الأرواح أو النفوس Seelen التي تبدو في الموقف الطبيعي المونداني mundanen كأشياء منفصلة عن بعضها البعض Außereinander، حالّة lokalisiert في أجسام، كأشياء منتمية إلى بعضها البعض Ineinander، خالصة، قصدية، أو كوحدة كلية Alleinheit لترابط حياتي لا نهاية له، كما حاول أيضا أن يقرِّب إلى الأفهام verständlich machen هذا العالم الموجود بصورة بسيطة باعتباره ظاهرة العالم الجماعية الكلية، باعتباره عالما بالنسبة إلى كل الذوات الحقيقية والممكنة التي لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تتخلص من التضمن Implikation القصدي.[2]

---

1 Hu. IX, p. 31.
2 Krisis, p. 259 ; Hu VIII, p. 153

إن الموضوع الروحي das Seelische أو النفسي Psychische الذي يبدو في الموقف الطبيعي وفي علم النفس المتجه اتجاها وضعيا positiv eingestellten كفئة وجودية Seinsschicht مستقلة من الناس ومن الحيوانات يفقد هنا حتى معنى الحادث العالمي – الظاهراتي weltlich-phänomenalen، إنه ليس سوى "المدرك الخالص" das Rein-Appezipierte، أي الذاتي الترنسندنتالي.[1]

على خلفية الارتقاء Aufhebung بعلم النفس الوصفي الخالص إلى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية التي يعكسها التطور الخاص لهسرل تكتسب فكرة طريق عابر على علم النفس الخالص باتجاه فينومينولوجيا ترنسندنتالية دلالتها الكاملة باعتبارها تمهيدا Propaïdeutik مميزا.

لطالما تحدّث هسرل منذ عشرينيات القرن الماضي عن الرد الفينومينولوجي-السيكولوجي الذي اتُخذت فيه الذاتية السيكولوجية الخالصة كموضوع من غير أن يتم بأية كيفية ما التشكيك، الإقصاء أو الوضع بين قوسين للتصديق الوجودي البديهي لعالم التجربة.

أما في *الأزمة* فقد كتب هسرل أن علم النفس الخالص الذي لم يظهر بعد على الإطلاق تاريخيا إلا في فينومينولوجيته الخاصة الخالصة، ليس ولا يمكن أن يكون شيئا آخر سوى الشيء نفسه الذي تم البحث عنه مقدما بقصد فلسفي كفلسفة مؤسسة بشكل مطلق، والذي لا يمكن أن يحقق نفسه sich erfüllen إلا كفلسفة ترنسندنتالية فينومينولوجية.[2]

في الواقع، لقد فشل في نظر هسرل علم النفس المعاصر المبني تاريخيا بالفعل تبعا للمذهب التجريبي المعاصر، نظرا إلى أنه أهمل التساؤل، وهذا طبقا لماهيته wesensmässig، عن المعنى الحقيقي الوحيد للمهام الخاصة به كعلم كلي

---

1 Hu. VIII, S. 427.

2 Hu VI, p. 263.

للوجود النفسي. إن "الإنجاز المنطقي والخالص لهذه المهمة قد أدى من تلقاء ذاته وبالضرورة إلى علم للذاتية الترنسندنتالية، وبهذا إلى التحول إلى علم نفس ترنسندنتالي كلي"[1]. إن الأهمية الخاصة لفكرة الطريق هذه Weggedankens، أي الطريق العابر على علم النفس الخالص في اتجاه الفينومينولوجيا الترنسندنتالية تكمن بالتأكيد في أنها قد سمحت لهسرل أن يجعل وبشكل مؤثر eindrücklich توضيح وتطبيق Durchführung الإشكالية الترنسندنتالية التي دشنها كانط، لا مجرد إشكالية بنائية konstruktive بل مفهومة كإشكالية عينية- مرئية .konkret-anschauliche

1 Krisis, p. 207.

الفصل الثالث
منهج البحث الماهوي وعلاقته بمناهج أخرى

1- الرد الفينومينولوجي وفكرة الفلسفة

يبدو أن القصد الفلسفي لهسرل المتمثل في تحقيق الذاتية الشكية في صورة ذاتية ترنسندنتالية في أسمى معنى، سيصبح عند تأمل منهجه الخاص بالرد مفهوما بصورة أكثر عينية konkreter، بحيث أن الموضوعية والعالم بصفة عامة يملكان في التأمل الترنسندنتالي- الفينومينولوجي فقط معنى **الوجود المتضايف** Korrelatsseins القصدي المرتبط بالذوات المتضمنة في بعضها البعض بشكل متبادل wechselseitig قصدي، الشيء الذي يعني أن أي عالم آخر غير مرتبط بذاتيتنا وتذاوتنا Intersubjektivität ليس له على العموم أي معنى بالنسبة إلينا[1]. إن الموضوعية نفسها عبارة عن فعل تضايفي Korrelatleistung للشعور الترنسندنتالي المعمَّم vergemeinschafteten، يهدف إلى التحرر من عملية إطلاق العالم[2] التي تتأسس عليها في النهاية المحاجات الشكية بطريقة خفية versteckterweise، وهذا ما يؤكده هسرل دائما من جديد باعتباره تطبيقا للرد.

باختصار يمكننا أن نؤكد مع هسرل ما يلي:

"إن مهنتي كفينومينولوجي تتمثّل في دراسة "الذاتية الخالصة"[3]، وإن الشيء الذي يحقق بلوغ هذا الميدان هو الرد الفينومينولوجي. إن ما يميِّز الفينومينولوجيا بالدرجة الأولى هو أنها كلية، راديكالية في تأملها، ولا تتناول أي معطى طبيعي بطريقة بسيطة، بل إنها ترجعه بالأحرى إلى الشعور، أي إلى

1 Krisis, p. 257.

2 Hu. VII, p. 283.

3 Hu VIII, p. 431.

عالم الشعور الحقيقي والممكن الذي يكون فيه هذا الوجود الطبيعي واعيا، مزعوما Vermeintes ومثبَتا Ausgewiesenes بصفتـــه شيئا حقيقيـــا wahr إلخ»[1]

في الواقع، إن هسرل، شأنه شأن كانط، يظهر ضمن الفلسفة الأوربية المعاصرة بالدرجة الأولى كمجدِّد للشعار السقراطي: (اعرف نفسك بنفسك)، الذي تنبع منه كما هو واضح الفلسفة بأكملها. لقد ظل هسرل في الأصل، حتى خلال سنواته التي قضاها في فرايبورج، مناهضا للفلسفات التأملية التابعة للمذهب المثالي الألماني. كما أنه حدّد منذ ذلك التاريخ في راديكالية وترابط لا نظير لهما "فكرة الفلسفة كمعرفة مطلقة"، وهي الفكرة التي سبق أن أسسها gestiftete في نظره، كل من سقراط وأفلاطون كمعرفة أو إبيستيمي في مقابل مجرد الدوكسا Doxa، أو المعرفة اليومية النسبية.

إن المعرفة الذاتية (اعرف نفسك بنفسك) التي دشّنها سقراط، والتي اتخذت مع هسرل صورة المعرفة الخالصة الجذرية، أو باختصار صورة المعرفة الترنسندنتالية، هي المصدر الوحيد لكل معرفة حقيقية، تامة وعلمية بالمعنى الأخير والأسمى، أي المعرفة الفلسفية التي يمكنها أن تتيح لنا حياة "فلسفية"، بل إن الفلسفة نفسها ليست سوى تطورا ذاتيا نسقيا للذاتية الترنسندنتالية في صورة تنظير ذاتي نظامي ترنسندنتالي على أساس التجربة الذاتية الترنسندنتالية ومشتقاتها.[2]

يقول هسرل: "إن الهدف بعيد والطريق متعب ويجب التمهيد له أولا، ولا يمكننا البحث دون أفكار موجِّهة، غير أن السبل التي تهيئها النظريات يجب إعدادها خطوة خطوة"[3]

---

1 Hu VIII, p. 121.

2 Hu VIII, p. 167.

3 Hu VIII, S. 169.

إن الفلسفة المفهومة على هذا النحو تؤلف في نظر هسرل "فكرة"، وهذه الفكرة لا يمكن تحقيقها إلا في أسلوب صحيح نسبيا، مؤقت zeitweiliger ، وضمن عملية تاريخية لانهائية، مع ذلك فإنه يمكن تحقيقها في الواقع بهذه الصورة.[1]

لهذا كثيرا ما يؤكد هسرل ويجدّد تأكيده بأن تطبيق مذهب ترنسندنتالي حقيقي وخالص ليس مهمة رجل واحد أو "نسق" واحد، بل هو مهمة الأجيال العلمية.[2]

إن الفلسفة باعتبارها علما صارما لا تعني على الأقل مجرّد هذا العمل المشترك للمتفلسفين في مقابل "فلسفة رؤية العالم" Weltanschauungsphilosophie المرتبطة بأسلوب، إمكانيات وعبقرية شخصية فردية Einzelpersönlichkeit.

هذا، وفي تساؤله المجدّد عن "الذاتية الترنسندنتالية" باعتبارها المحلّ الأصلي Urstätte "لكل إعطاء للمعنى وبرهنة على الوجود"، والتي يمكن بلوغها من خلال تطبيق الرد الفينومينولوجي، يمارس هسرل الفلسفة باعتبارها علما صارما بالمعنى الجذري انطلاقا من مسؤولية ذاتية نهائية.[3]

2- الرد الماهوي eidetisch، الفينومينولوجيا كعلم أساسي للشعور

- منهج البحث الماهوي Wesensforschung. بمجرد أن أسّس هسرل فينومينولوجيته عام 1905 على أرض الرد الفينومينولوجي، اعترف بكل صراحة بالمشكلة التالية وهي: كيف تكون فينومينولوجيا خالصة كعلم ممكنة؟

إن المشكلة الأساسية بالنسبة إلى بحث علمي ما، أي بحث يتجنب الوقوع في نزعة الأناوحدية nicht solipsistisch ويكون قابلا للبرهنة تذاوتيا

1 Hu V, S. 139, Nachwort zu den Ideen.

2 Hu. VI, Beilage XIII, p. 459.

3 Hu V, S. 139.

intersubjektiv بشكل موضوعي، ترجع في الواقع إلى أننا نجد أنفسنا في التأمل الخالص، أي بعد تطبيق الرد الفينومينولوجي، وسط **نهر لا يتوقف أبدا وضمن ظواهر لا تعود أبدا مرة أخرى**، أي في نهر هيرقليطي أبدي. ذلك أن من خصوصيات Eigentümlichkeit الشعور على العموم أن يكون تقلّبا أو تحولا سائرا Fluktuieren verlaufendes طبقا لأبعاد مختلفة[1]، حتى وإن كانت الظواهر معطاة في الإدراك Erfahren المنعكس بصورة لا شك فيها. إن التجربة الخالصة ليست علما، كما أن الحديث عن معرفة وصفية مقرّرة festlegend ومحدّدة لعالَم فينومينولوجي، على غرار المعرفة المتعلقة بالطبيعة، مستبعد تماما. أما فيما يخصّ الملاحظات العلمية wissenschaftliche Feststellungen للظواهر فلا يمكن حسب الرد الفينومينولوجي القيام بها، لا سيما إذا كنا نريد تأكيد وتحديد هذه الظواهر تحديدا مفهوميا begrifflich، كفرديات Einzelheiten مطلقة وفريدة. إن فيلسوفا واحدا بذاته لا يمكنه على هذا النحو أن يُمسك في التعليق بأي شيء، أو أن يكرّره دائما مع نفس المضمون، وأن يكون متيقنا من أنه هو هذا الشيء Diesheit، ومن وجوده على نحو يسمح له بوصفه في عبارات ثابتة وبتوثيقه بمعنى من المعاني (حتى ولو كان ذلك لهدف شخصي فقط).[2]

هنا يسوق لنا هسرل مجدّدا بخصوص هذه المشكلة موقفه بأن **البحث في الشعور ليس علما تجريبيا و إنما علم ماهوي**، وأنه يمكنه، فقط بصفته بحثا ماهويا Wesenserforschung بلوغ نتائج علمية على العموم.

لكن ما هو العلم الماهوي حسب هسرل؟ لقد أكد هسرل مرارا أن العلم التجريبي ليس هو النوع الوحيد من العلوم، وأنه في مقابل العلوم التي تنطلق من التجربة ومن الاستقراء Induktion توجد **علوم قبلية خالصة**، مع الإشارة إلى

1 IdeenI, p. 75.

2 Krisis, p . 181.

أن الخالصية Reinheit التي تُنسب إلى الفينومينولوجيا نفسها ليست مجرد خالصية راجعة إلى التأمل الخالص، أي الخالصية التي يتيحها لنا الرد الفينومينولوجي، وإنما أيضا **الخالصية بالمعنى القبلي**.

إن نظرية هسرل الفينومينولوجية باعتبارها علما ماهويا، أو كما يقول هو نفسه أيضا أحيانا، نظرية الرد "الماهوي"، مرتبطة أشد الارتباط بفهمه لمثل هذه **المعرفة الخالصة القبلية**، وهذا الفهم مطبوع geprägt بدوره **بطريقة التفكير** **Denkungsart** **الرياضية** كما فهمها هسرل. ولو تتبعنا قليلا هذه الارتباطات Zusammenhänge لتوصلنا إلى تحديد أدقّ لنوع العلمية التي يطمح إليها هسرل من خلال فينومينولوجيته الخالصة.

كتب هسرل بهذا الصدد في "*المنطق الصوري و الترنسندنتالي*" 1929: "إن مفهوم الفكرة Eidos يعرِّف المفهوم الوحيد للعبارة المبهمة vieldeutig: "قبلي" apriori التي نسلم بها فلسفيا. إنه إذن ما أقصده بشكل نهائي دائما حيثما تحدّثت عن "القبلي" في كتبي."

وفي مخطوط يعود إلى النصف الأول من العشرينات يحمل عنوان "منهج البحث الماهوي" يمكننا أن نقرأ ما يلي: "إن كل واحد منا يعرف عمليا القبلي من خلال الرياضيات الخالصة، إنه يعرف ويستسيغ طريقة التفكير الرياضية، وهي الطريقة التي سنوجه طبقا لها مفهومنا المتعلق بالقبلي"[1]. هذا، ويتحدث هسرل في كتاب *الأفكار* لعام 1913 عن العمليات الرياضية، خاصة الهندسة والحساب، باعتبارها العمليات الأكثر قدما والأكثر تطورا في آن واحد. لهذا لا عجب أن يكون "العلم الماهوي الجديد" die neue Eidetik الذي يتحدث عنه والمتعلق بالشعور الترنسندنتالي الخالص، موازيا ومعارضا في آن واحد لهذه العمليات.

1 Manuskript: K VI 4, p. 1

إن الشيء الأساسي الذي يميّز في نظر هسرل التفكير القبلي المنقول بمعنى من المعاني عن الرياضيات، هو تحرّره من الواقعة Faktum، أي أن الواقعة تتأسس فيه في شكل مثال نوعي. بتعبير آخر إن الرياضي يمتنع أساسا عن كل حكم يتعلّق بحقيقة واقعية، وبدل التعامل مع الحقائق Wirklichkeiten، فإنه يتعامل مع إمكانات مثالية ومع قوانينها. إن عالم الهندسة الخالصة على سبيل المثال - وهو المثال المفضل لدى هسرل - يتخذ الأشكال المكانية موضوعا له، لكنها ليست تلك الأشكال المدرَكة بشكل فردي، أو شبه المدركة في الخيال، ولا تلك التي ننتجها على السبورة أو في تصوراتنا وإنما الأشكال المكانية الخالصة.[1]

3- رؤية الماهيات و الاستقراء

لا شك أن اكتشاف ما يسمّى باللامتغيِّر invariant أو ماهية ظاهرة ما، سيكون بمثابة نقطة انطلاق لتأسيس العلوم الماهوية، غير أن السؤال المطروح هنا هو: هل وإلى أي مدى يمكن اعتبار هذه العلوم متميِّزة تماما عن العلوم التجريبية، باعتبار أن اكتشاف الماهيات ليس له أية صلة بالاستقراء الذي تطبقه العلوم التجريبية؟

في الحقيقة، على الرغم من تمييز هسرل بين هذين النوعين من العلوم فإنه يؤكد في الوقت ذاته أنهما غير منفصلين بشكل مطلق، ذلك أن العلوم الماهوية لا يمكنها أن تتطور من غير الرجوع إلى العلوم التجريبية، كما أن هذه الأخيرة لا يمكنها أن تستغني عن حدس الماهيات.

إن جاليلي على سبيل المثال لم يكن بكل تأكيد فينومينولوجيا و لم يكن يطمح حتى أن يكون فيلسوفا، مع ذلك كان لديه حدس بأن الصفة الأساسية للموضوع الفيزيائي، كما تضمّنتها أبحاثه بخصوص سقوط الأجسام، هي التحديد المكاني détermination spatiale. وعلى أساس هذا الحدس غير

1 Bernet. Kern. Marbach, Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Felix meiner Verlag (Hamburg. 1996 PP. 56 - 71).

المصرَّح به لماهية الفيزيائي تأسست الفيزياء المعاصرة كلها، ومن هنا إذا كان الفينومينولوجي يتساءل عن ماهية الظاهرة الفيزيائية fait physique فمن البديهي أن يرجع إلى ممارسة الفيزيائي.

صحيح أن هسرل ما فتئ يميّز بكل بوضوح بين الرد الماهوي والمنهج الاستقرائي المطبق في علوم الطبيعة، خاصة تحت الصورة التي يقترحها جون استيوارت ميل، والتي تتمثل حسبه في استخلاص الصفة المشتركة لعدد من الوقائع بواسطة عملية التجريد، إلا أنه بيّن من جهة أخرى أن المنهج الاستقرائي التجريبي بحدّ ذاته لا يتطابق مع الإنجاز الفعلي للعالِم، على الأقل في مجال الاكتشافات الكبرى. لقد لاحظ هسرل أن هذه الأخيرة لم تكن أبدا نتيجة لملاحظة بسيطة، و بأنه لا يكفي أن نقوم بتكديس وقائع معينة لكي نحصل على قانون ما. بالعكس إن التصورات الجديدة للفيزياء كانت دائما بناءات مثالية، كما أن الوقائع تتضمن دوما، بالمقارنة مع هذه التصورات، معامل اللاكمال coefficient d'imperfection . على هذا النحو بالضبط كان جاليلي يتصور حالة السقوط الحر التام لجسم ما، وهي الحالة التي لم تتحقق بعد في أي مكان، لهذا بيّن في تجاربه أن الوقائع تسعى دائما إلى تحقيق هذا النموذج المثالي المؤسَّس بشكل سابق.

إلا أن مشكلة أخرى تطرح نفسها هنا، ذلك أن الأمثلة التي سقناها إلى حــــد الآن تخص الفيزياء، وهو المجال الذي نملك فيه النماذج المثاليـــة les modèles idéaux بكل تأكيد يقين الرياضيات. لكن هل يصدق هذا على علم النفس، علم الاجتماع وعلى العلوم الانسانية عموما؟

في الحقيقة هذا ما دفع هسرل إلى التمييز بين نوعين من الماهيات: **الماهيات الدقيقة** التي تستجيب للتصورات الدقيقة للرياضيات و الفيزياء، والتي لا تملك سوى صلة غير مباشرة بالمعيش، ما دام ليس بوسعها أن تعبر عن هذا المعيش كما هو، و**الماهيات المورفولوجية** أو غير الدقيقة التي يجب عليها على العكس من هذا، أن تعبّر عن المعيش في كل فوارقه nuances وبأمانة. هذا يعني أن **مفاهيم العلوم الإنسانية لا يمكن أن تشكل موضوعا إلا للفينومينولوجيا الوصفية**، وأن هذه العلوم ليست بحاجة إلى أن تبلغ مستوى دقة الهندسة لكي تكون صارمة rigoureuses، ذلك أن صرامتها تعود على العكس من هذا، بالضبط إلى **غياب الدقة** التي هي دائما تبسيط للمعطى وتجريد له .une simplification idéalisante du donné

4- رؤية الماهيات والاستبطان

من الطبيعي ومن المؤكد أنّ مثل هذا الوصف للمعيش سيبدو مريبا suspect بالنسبة إلى علماء النفس المتمسكين بالمنهج التجريبي، ذلك أنه يُعدّ رجوعا إلى الاستبطان الذي ما فتئ أوجست كونت يرفضه بكل صراحة.

هذا، ولا شك أن خطر الاستبطان يتمثل بالدرجة الأولى في اعتبار عملية وصف حالة نفسية من طرف الذات التي تعيشها أمرا موضوعيا، فضلا عن كون المعطيات الداخلية ليست فقط غامضة ومتغيرة، بل إنها لا تقبل أية مراقبة موضوعية، ولا تتضمن أي معيار من شأنه أن يحمي الذات من الوهم illusion. وإذا كان الأمر كذلك فمن المستحيل تحقيق الرد الماهوي، لأننا سنضطر، كما يقول هسرل، " إلى تأويل الماهوي l'eidetique بطريقة سيكولوجية"[1]، وهذا معناه التعامل مع الشعور كما لو لم يكن على الإطلاق قصديا، أي كما لو كان منغلقا بشكل دائم على نفسه، حبيس خصوصيته التجريبية، وكما لو لم

1 Edmund Husserl, Idées directrices, p. 199.

يكن يملك بالماهية القدرة على أن يقصد من خلال مضامينه الخاصة حقيقة كلية تكون بالتعريف مشتركة بين الجميع وسهلة المنال بالنسبة إلى الجميع.

سيكون هناك إذن بالنسبة إلى تحليل فينومينولوجي أصلي authentique ماهية مفارقة للنظام النفسي psychisme ذاته ولأفعاله، كما سيكون من الممكن إدراك ماهية هذا النظام النفسي على العموم بواسطة تجربة نظامي-أنا-النفسي الخاص.[1]

5- القصدية والفهم

إذا كان مفهوم القصدية، كما سبق أن رأينا، مركزيا جدا بالنسبة إلى الفينومينولوجيا، فمن غير الممكن أن يتحول إلى حقل سيكو- فيزيائي بسيط دون أن يعرّض من هنا فكرة الفينومينولوجيا نفسها للخطر.

على العكس تماما، إنه من خلال إرجاع القصدية إلى معناها الغائي، أي باعتبارها هدفا visée للشعور وإنتاجا للمعنى، يمكن للفينومينولوجيا أن تدرك الظواهر الإنسانية في مضمونها المعيش، لهذا ينبغي ألا نتعجب إذا سمعنا أن بعض الباحثين حاول من خلال الفينومينولوجيا إصلاح البعد الذاتي الذي يميّز الظواهر الإنسانية عن الظواهر الطبيعية.

هذا، ويمكن القول إن الشيء المشترك بين هذه المحاولات المختلفة من حيث النوع والموضوع، هو تخطيطها لما يمكن تسميته بمنهجية الفهم في العلوم الإنسانية une méthodologie de la compréhension en sciences humaines. فما هي يا ترى العلاقة بين القصدية والفهم؟

إذا كان بالإمكان فهم ما هو إنساني، فإن الحديث عن الفهم نفسه لا يستقيم إلا إذا كانت الظاهرة محل الفهم منعشة بقصدية. من الواضح على سبيل المثال أننا لا نستطيع أن نقول عن جيولوجي أنه يريد فهم مسمار، لأن

1 André Dartigues, qu'est-ce que la phénoménologie ? pp. 36, 37, 38, 40.

مهمته تتمثل فقط في تحليل تركيبته، مراحل تكونه، وفي البحث عن مصدره إلخ. على العكس من هذا تماما سيكون موقف عالم الآثار من صوان منحوت يعود إلى العصر الحجري القديم، ذلك أن الصوان لا يحيل فقط إلى قوانين فيزيائية-كيميائية وجيولوجية كغيره من الأحجار، بل إلى قصد intention إنسان ما قبل التاريخ الذي استخدمه كأداة، والذي جعلنا منذ تلك اللحظة نتعامل معه لا كموضوع طبيعي وإنما كموضوع ثقافي متميِّز بمعنى ما، نظرا إلى أن الشكل الذي منحه له صاحبه أو مستخدمه يتجاوز قصد الحرفي. من هنا يمكننا أن نقول عن مثل هذا الموضوع إنه قابل للفهم، بعبارة أخرى قابل لأن نموقعه في الوسط الإنساني الذي يعطيه معناه، والذي يجسّد فيه matérialise القصد الذي نريد التوصل إليه.

في الواقع، إن الموضوع هنا يقدّم نفسه للباحث كلغز، أي كسؤال يوجّهه إلى صاحبه الغائب الذي ترك على عمله أثر قصد ضائع: ماذا أراد أن يعمل؟ ماذا أراد أن يقول؟

إن فهم سلوك ما يعني إدراكه بمعنى من المعاني من الداخل، أي من خلال وجهة نظر القصد الذي يحركه، وبالتالي من خلال ما يجعله بالفعل إنسانيا ويميزه عن ظاهرة فيزيائية ما.

أما مسألة اعتبار الوقائع الاجتماعية موضوعات فيزيائية مثلما ذهب إلى ذلك دوركايم في دعوته إلى اعتبار الوقائع الاجتماعية أشياء، فهذا يعني إقصاء البعد الذاتي والقصدي الذي يجعل هذه الحوادث بالضبط حوادث إنسانية، في حين أن الشيء الذي تريد الفينومينولوجيا إدراكه هو على وجه التحديد الجانب الإنساني في ماهيته. هل هذا يعني أنها نوع جديد من التحليل النفسي، مادام أن هذا الأخير يسعى هو الآخر إلى إدراك القصد العميق لمختلف السلوكات الإنسانية ؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفصل الرابع.

الفصل الرابع
الفينومينولوجيا و التحليل النفسي

1- نقطة تقاطع الفينومينولوجيا والتحليل النفسي

إن السؤال الوجيه الذي يجدر بنا طرحه في هذا المقام و قبل الحديث عن علاقة المنهج الفينومينولوجي بالتحليل النفسي هو: هل يكفي من أجل إدراك القصد العميق لموقف ما أو لفعل ما وبالتالي من أجل فهمهما أن نكتفي بمظهرهما المباشر وأن نظل في مستوى القصد البسيط الذي تصرّح به الذات؟

لا ننكر أنه بإمكاننا أن نخطئ فيما يتعلق بقصود الآخرين، كما أن الآخرين أنفسهم معرضون للخطأ فيما يخص نواياهم الخاصة. بالإضافة إلى هذا من الممكن أن نصادف سلوكا ليس له أي معنى ظاهر، مما يدفعنا إلى اعتباره خاليا من المعنى، مثلما يحصل في بعض المواقف العصبية أو النفسية المرضية névrotiques ou psychotiques.

من هنا فمن الواجب علينا أن نسلّم بأن فهم الآخرين وحتى فهم الذات محاط بظلمة يصعب إزالتها، وبأن المعنى الظاهر لسلوك ما يخفي معنى أكثر عمقا منه، وبأن القصد غالبا ما لا يكون واضحا إلا على نحو مغلّط.

ويرجع سبب هذا بالدرجة الأولى إلى كون الذوات الإنسانية ليست عقولا لازمنية intemporels خالصة، كما أن الحياة النفسية ذاتها تسبق وتتجاوز التفكير الشعـــوري وتتضمن تشكيلات قديمة تفلت منها وتحـــدّد مسعـــاها sa visée، وهذا بالضبط قبل حتى أن نتمكن من توضيحها بواسطة التأمل. وفي هذه النقطة بالضبط يكمن التقارب الأكيد بين الفينومينولوجيا والتحليل النفسي الفرويدي، الأمر الذي لا يثير على كل حال دهشتنا، خاصة إذا علمنا أن فرويد كان هو الآخر تلميذا لبرنتانو على غرار هسرل.

هذا، ومن الواجب علينا في هذا المقام أن نتذكر نظرية التأسيس constitution المهمّة جدا لهسرل الذي أعلن في أعماله الأخيرة أنه ليس العالَم وحده هو الذي يكون مؤسّسا في الشعور أو في الذات التي يكتسب منها وفيها معناه كعالَم، بل إن **هذه الذات نفسها تتأسّس**، ومن هنا يمكننا معرفتها من خلال تأمل حياتها الخاصة التلقائية irréfléchi.

على هذا الأساس يميّز هسرل بين نوعين من القصدية: **القصدية الموضوعاتية** une intentionalité thématique التي تعني معرفة الموضوع ومعرفة ما يُعرف عن الموضوع، و**القصدية الإجرائية** opérante أو القصدية المتمرّنة التي هي **هدف الموضوع الكامن في فعل غير متأمّل بعد**. وعلى الرغم من أن القصدية بالمعنى الأول تسعى جاهدة للالتحاق بالثانية فإنها لا تبلغها أبدا، لأن هذه الأخيرة تسبقها بلا توقف.

هذا يعني أن التفكير، وبالتالي المعرفة الواعية لا تتحقق إلا على أساس من اللاتفكير، أي على أساس هذا البعد من الحياة المسمى"**معنى**"، لكنه معنى لم تتم صياغته بعد، ولا يمكن في النهاية لأية صيغة أن تدركه أو تتضمنه. كيف نفهم إذن هذ المعنى الأوّلي primitif؟ ألا يذكّرنا باللاشعور الفرويدي؟ بلى بكلّ تأكيد. ليس هذا فحسب، بل إن هسرل قد أدرج في ***التأملات الديكارتية*** (37، 38) مفهوم **الأصل المنفعل** genèse passive الذي يؤكد هذا التقارب، وهذا في حالة ما إذا فهمنا بالمقابل، من عبارة "**أصل فاعل**" نشاط الشعور الذي بواسطته "يتدخل الأنا باعتباره مولّدا، مبدعا ومؤسّسا بواسطة أفعال خاصة للأنا"[1]، أي باعتباره منتجا ومنتجا من جديد لموضوعات المعرفة بواسطة أفعاله الخاصة، "مثل إنتاج مفهوم المجموعة بواسطة عملية الجمع، مفهوم العدد بواسطة عملية الإحصاء...إلخ".

1 Méditations cartésiennes , p. 65.

أما الأصل المنفعل فالمقصود به الشيء الذي "تمّ تكوينه"، أو الشيء "المنجَز بشكل تام"، والذي انطلاقا منه تكون هذه الأهداف السامية ممكنة. إن الشعور لا يكوّن موضوعاته من عدم exnihilo، وإنما انطلاقا من **مادة أولية مؤلّفة من ترابطات إدراكية** ومن عادات تكوّنت بدورها خلال فترة التعلم الذي حدث في الطفولة وتم نسيانه.

وإن ما يجب على التفكير أو التأمل الفينومينولوجي بالضبط تتبّعه هو مجرى هذا التاريخ، وهذا من أجل بلوغ التأسيس الأول Urstiftung الذي يضع بشكل غامض كل الأهداف. هذا التأسيس الأول هو الشيء الضمني أو الهدف المرافق co-visé الذي إذا لم نوضّحه فلن نتمكن أبدا من إزالة الغموض الذي يكتنف كل هدف معرفي visée cognitive، بل حتى كل هدف إرادي أو عاطفي.

على أن مثل هذا التقارب لا يعني أن الفينومينولوجيا تجاري التحليل النفسي في كل شيء، ففضلا عن كون منهج التحليل الفرويدي الذي يختصّ بهدف علاجي، مختلفا تماما عن منهج التفكير أو الرد الفينومينولوجي الذي يتميز بهدف فلسفي، فإن الفينومينولوجيا برمّتها تنفصل من حيث المبدأ عن التحليل النفسي، من حيث أن هذا الأخير يدرك اللاشعوري l'inconscient كبنية تحتية يمكن تأويل حركيتها dynamisme بمصطلحات التفكير السببي، أي باعتبارها نظاما لقوى غير شخصية impersonnelles يمكن تشبيهها بقوى فيزيائية.

إن الفينومينولوجي الذي يتحدث عن القصد والمعنى يصعب عليه أن يجد نفسه ضمن الاستعارات الفعّالة للميل pulsion، الكبت refoulement، التركيز النفسي investissement.. وما شابهها من المفاهيم التي يستخدمها التحليل النفسي.

لكن هل معنى هذا أن التحليل النفسي لا يستطيع ترجمة المعنى والقصد إلا إلى لغة فيزيائية؟ هل قال فرويد يوما إن الدلالة ليست سوى علم الطاقة énergétique، أو إن ما يترجم إلى علم الطاقة هو في الأصل دلالة؟

لا تخفى علينا الفكرة المشهورة لـــلكان Lacan الذي يعتقد أن اللاشعوري l'inconscient يملك بنية تشبه بنية اللغة، وانطلاقا من هنا يؤسّس اللغة الشعورية على لغة أكثر أصالة. على أية حال إن فرويد نفسه يقول بخصوص الأفعال الناقصة: "إن التشويه الذي يكوّن زلة lapsus يملك معنى"، ويتمثل هذا المعنى في اعتبار الزلة، بالنظر إلى تأثيرها، "فعلا نفسيا كاملا له هدفه الخاص، أو تجلّيا manifestation له مضمونه ودلالته الخاصان"[1].

على أية حال إذا لم تكن الفينومينولوجيا هي التحليل النفسي، إلا أنها تستطيع على الأقل أن تجد في هذا الأخير تقنية للتحليل ليست بحوزتها، كما يمكنها من الجانب الآخر أن توضّحها من جهتين: من حيث دلالتها و من حيث أهميتها الحقيقية. يقول مرلوبنتي في هذا الصدد: "إنه من الخطأ أن نعتقد بأن التحليل النفسي يُقصي، حتى بالنسبة إلى فرويد، وصف الدوافع السيكولوجية ويتعارض بالتالي مع المنهج الفينومينولوجي. بالعكس، لقد ساهم التحليل النفسي (على غير علم منه) في تطوير الفينومينولوجيا، وذلك بتأكيده، على حد تعبير فرويد نفسه، بأن كل فعل إنساني "له معنى"، ومن خلال بحثه في كل مكان عن فهم الحادث بدلا من ربطه بشروط ميكانيكية"[2].

هذا، ولو تأملنا كتاب فرويد المشهور"مقدمة إلى التحليل النفسي" لوجدنا أنه قد تخلّى في تحليلاته الملموسة عن التفكير السّببي، وذلك عندما بيّن أن الأعراض تملك دائما عدة معان، أو كما يقول هو، تكون محدّدة بأكثر من سبب surdéterminés، ذلك أنه في اللحظة التي ينشأ فيها عرض ما، فإنه يجد

1 S. Freud : Introduction à la psychanalyse, trad. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961, p. 45.

2 Merleau- Ponty, Phénoménologie de la perception, (Paris nrf 1945, librairie Gallimard, 10e édition, p. 184).

دائما في الذات عوامل وجوده، بحيث لا يكون أي حادث في الحياة محدّدا تحديدا حقيقيا من الخارج[1].

2- التفسير والفهم

هكذا يُظهر لنا التقارب بين الفينومينولوجيا والتحليل النفسي أنه إذا كان "الفهم" هو التقاء قصديتين: قصدية الذات التي تبحث عن المعرفة، وقصدية الذات التي يجب أن تصير موضوعا للمعرفة، فإن هاتين القصديتين لا تنضمان إلى بعضهما البعض تلقائيا، بل إن انضمامهما، وهذا يعني الفهم **compréhension** يفترض من جهة الشعور العارف تأسيسا **élaboration** علميا يسمح بتقليص المسافة التي تفصله عن الشعور الواجب معرفته، إلا أن المناهج المستخدمة في ذلك لا تنتمي بالضرورة إلى الفينومينولوجيا. لنوضّح الأمر بمثال:

لنفترض موقفا باتولوجيا مثل الضحك الهيستيري: لا شك أن الفهم الأول أو قبل العلمي لمثل هذا الضحك يجعل الإنسان العادي يشك في أن هذا الضحك يخفي استدلالا غريبا ويملك دلالة مختلفة عن تلك التي يتضمنها الضحك الذي يثيره مشهد فكاهي مثلا. هنا يمكن القول إنه من شأن الطبيب النفساني **psychiatre** أن يفهم هذا الضحك على ضوء أعراض أخرى تسمح بتصنيفه ضمن الجدول الإكلينيكي للهيستيريا، غير أنه مما لا شك فيه أن هذا الجدول نفسه قد تم وضعه بعد ملاحظات عديدة، بعد مقارنات وتجارب لا تعود إلى الفهم الأول.

هكذا نرى أنه يوجد بين الموقف أو الحديث الهذياني للمريض وحديث الطبيب النفساني عن الهذيان مرحلة تفسيرية تتوسطهما، من دونها لا يظهر معنى السلوك الباتولوجي أو المرضي.

1 Ibid., p. 184.

غير أن السؤال المطروح هنا هو: إذا لم يكن هذا المعنى أكثر من بيان بـــعلاقات سببية، أي إذا كان مجرد تفسير أو توضيح explication من خلال الكشف عن العلاقات التي تفلت من شعور الذات، فهل من الممكن أن يصبح مفهوما طبقا لمتطلبات les exigences الفينومينولوجيا؟

ألم يُقص التشييء العلمي l'objectivation scientifique الذي كان ضروريا من أجل معالجة نقائص الفهم المباشر، كل بعد ذاتي وبالتالي كل إمكانية لفهم جديد؟

كان من الممكن أن يكون الأمر كذلك لو أن نظام الأفكار الموضوعي الذي يتم في إطاره التفكير في الظاهرة الإنسانية، يسمح بالتخلي عن بعده الإنساني ليحوّله على سبيل المثال إلى ظاهرة فيزيولوجية أو فيزيائية بسيطة، لكن الأمر ليس كذلك. إن البعد الذاتي يبقى حاضرا في جميع مراحل دراسة الظاهرة الإنسانية، دون أن يكون لهذا الحضور أي تأثير سلبي على الدقة والصرامة المرجوتين، بل العكس هو الصحيح، كما سنرى في الفقرات اللاحقة.

القسم الثالث

عالم الحياة بين العلم والفلسفة
بوادر أزمة العلم

الفصل الأول
الفينومينولوجيا والعلوم

1- الفينومينولوجيا كفلسفة نقدية للعلوم

لقد صار واضحا من الفقرات السابقة بأن الفينومينولوجيا من خلال انشغالها بـــ**الفهم الكلي**، ومن خلال بحثها عن معنى المنهج المطبق في العلوم الإنسانية، لم تكن مجرد علم ضمن علوم أخرى، لذلك يمكننا أن نسميها بحق، وهذا ما أراده هسرل نفسه، **فلسفة مرافقة ومتضمنة لتطبيق العلوم**، وهذا حتى لا يضيع أبدا المشروع الذي أوجدها والذي يُبقيها عمليا. "إن الفينومينولوجيا لا تدرس الموضوعات التي يتأملها المتخصّص في العلوم الأخرى، وإنما تتأمل **النظام الكلي** للأفعال الممكنة للشعور، للتجليات الممكنة وللدلالات التي تتعلق بالتحديد بهذه الموضوعات. على هذا الأساس فإن كل بحث **دوجماطي** يتناول موضوعات ما، يجب تحويله transmutation إلى بحث **ترنسندنتالي**"[1]. كيف ذلك؟

إذا كان العالَم الذي يدرسه العلم هو العالم الذي نعيش فيه، نتحرك فيه ونوجد فيه، فمعنى هذا أنه لا يشمل فقط الظواهر الإنسانية، النفسية، الثقافية أو الاجتماعية فقط، وإنما أيضا الظواهر الفيزيائية التي تتناولها العلوم الدقيقة للطبيعة. وإذا كانت الفينومينولوجيا تسعى، كما سبق أن رأينا، إلى توضيح élucidation أسس العلم، ومن هنا إلى الإجابة عن السؤال: "ما هو العلم؟ " أو "ما هو معنى العلم؟ " فإنه لا يوجد علم يفلت من التأمل الفينومينولوجي، ولا بطبيعة الحال ما نسميه على العموم "علما"، مادام أن كل علم قد نشأ على "**أرضية معطاة بشكل سابق**"، وبُني على أسس سابقة عليه. بهذا تستحق

1 E. Husserl : Manuscrit de 1913, publié dans les Etudes philosophiques, janv.-mars 1949, p. 3.

الفينومينولوجيا أن تسمّى بجدارة علما كليا، كما أن هذا العلم الكلي لا يجد إسما يعبّر بشكل شمولي عن موضوعه ومنهجه أفضل من مصطلح فينومينو- لوجيا.

2- علوم في أزمة و إنسانية في أزمة

إن موضوع أزمة العلوم والبحث عن معناها لم يحظ باهتمام هسرل وتركيزه الكبيرين إلا في كتابه الأخير *"أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية"*، إلا أن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن هذا الموضوع كان غائبا نهائيا في كتابات هسرل قبل هذا، بالعكس لقد كان حاضرا في كل أعماله وعلى وجه الخصوص في كتاب *الفلسفة كعلم دقيق* لسنة 1911، حيث كتب هسرل: "إن علوم الطبيعة لم تكشف لنا في أي شيء لغز الواقع الحالي، أي الواقع الذي نعيش ونسلك ونوجد فيه، أما الاعتقاد العام الذي يذهب إلى أن هذه هي في الأصل وظيفتها، وبأنها لم تبلغ بعد مستوى التقدم الذي يمكّنها من أدائها، وكذا الرأي الذي يذهب إلى أنه بإمكانها في الأصل أداءها، فقد تبين من خلال التأملات العميقة أنهما مجرد خرافة ".[1]

لا شك أن الاهتزازات والتقلبات التي شهدتها أوروبا بعد عام 1930 بالإضافة إلى انتشار المذهب اللاعقلاني irrationalisme في ألمانيا، والذي عانى منه هسرل بشكل كبير، كل هذا كان لابد من أن يوقظ ويعجّل لديه هذا الإحساس **بأزمة نظرية** باعتبارها تحديدا للأزمتين السياسية والثقافية معا، وهذا هو بالفعل واقع الحال. أفلم يكن الفلاسفة والعلماء مسؤولين بشكل أم بآخر عن هذه الأزمة باعتبارهم خَدَمة للعقل؟

يجب بادئ ذي بدء أن نتفق على معنى "أزمة العلوم". لا شك أن الأمر لا يتعلق بالتشكيك في طابعها العلمي الذي يبرهن بشكل كاف على دقتها

1 E. Husserl, la philosophie comme science rigoureuse, p. 170.

وخصوبتها، بالعكس تماما، إن وجود العلوم الدقيقة و من بينها تلك الأكثر دقة مثل الرياضيات والفيزياء، هو الذي يشكّل النموذج المثالي لما ينبغي أن نفهمه من كلمة "علم". وعلى هذا الأساس إذا كانت هنالك أزمة في نظر العالِم فإنها لا تتعلق بطبيعة الحال سوى بالتقدم progrés الداخلي للعلوم وانفتاحها على اكتشافات جديدة، الأمر الذي لا يشكك لا في مكتسباتها الأساسية ولا في منهجها، ولو حصل أن حدّث غير متخصص في العلم العلماء عما يسمى أزمة العلوم، ما كان بوسعهم سوى أن يحتجوا أو أن يبتسموا. من هنا فإنه لا يمكن تحديد الأزمة إلا من منظور **الدلالة الكلية للتطبيق العلمي**.

يقول هسرل: "إن هذا التحول في التقدير لا يخص الطابع العلمي للعلوم، وإنما يخص ما تعنيه وما يمكن أن تعنيه العلوم والعلم بشكل مطلق بالنسبة إلى **الوجود الإنساني**. إن الطريقة النهائية التي حدّد بها تصور الإنسان المعاصر العالَم في النصف الثاني من القرن 19 بواسطة العلوم الوضعية، هذا العالَم الذي شوّهته الرفاهية التي حققتها هذه الأخيرة، يعني التخلي اللامبالي عن هذه المشاكل التي تعتبر أساسية بالنسبة إلى إنسانية أصيلة".

بعبارة أوضح تتجلى الأزمة بشكل جوهري في انفصال عالَم العلم، كما يؤسّسه العلم ويراه، عما يسميه هسرل عالم الحياة. فماهي يا ترى العلاقة المتبقية بين العالم الذي يتحدث عنه الفيزيائي وذلك الذي يتحدث عنه الشاعر أو الذي نتحدث عنه نحن جميعا في لغة حياتنا اليومية؟ بل هل بقيت هنالك أصلا علاقة بينهما في وقت طغى فيه العالم التقني العلمي على جميع المستويات الحياتية، إلى درجة أن صار الإنسان نفسه الذي أسس هذا العالَم مغترِبا فيه؟

لقد حوّلت العلوم الشيئية الإنسان إلى شيء من الأشياء، أي أنها شيّأت ما لا يقبل التشييء بطبيعته، فكانت النتيجة إنسانا ممزّقا بين وجودين، وجود يوجد فيه ولا ينتمي إليه، ووجود ينتمي إليه ولا يوجد فيه! بتعبير أدقّ، لم يعد يوجد فيه لأن العالَم التقني قد حلّ محلّه. بهذا صار حال هذا الإنسان يشبه حال

طفل أُخذ من بين أحضان أمه وسلّم إلى رجل آلي ليتولّى الاعتناء به وتربيته وتوجيهه طبقا لتعليمات العلم التجريبي الصحيحة والدقيقة، وبعد سنوات صار الطفل رجلا آليا يتقن ويعرف كل شيء إلا معنى السعادة، وهذا ببساطة لأن السعادة من المعاني التي تتجاوز الإمكانات "اللامحدودة" للعلوم التجريبية الوضعية!

الفصل الثاني
أسباب الأزمة وطرق تجاوزها

1- نسيان الأصول

إن السبب الأول والرئيسي حسب هسرل لهذه الأزمة هو تحوّل موضوعية العلوم إلى المذهب الوضعي، هذا الأخير الذي ليس في الواقع شيئا آخر سوى هذا الوهم أو هذه "الخرافة" التي سبق لهسرل أن كشف عنها في مقال 1911، والتي تزعم أنه بإمكان العلم أن يكشف عن سر الواقع le mystère de la réalité، باعتبار أنه يدرس ويتناول، على عكس الأشكال المعرفية الأخرى، ما هو كائن. هكذا يُعدّ المقال الموضوعي للفيزيائي على سبيل المثال بمثابة التعبير عن الوجود في ذاته للأشياء وللعالَم الفيزيائي، وهو المقال الذي يجب أن يُعدّ كل نوع آخر من إدراك هذا الواقع نسبيا أو لا قيمة له بالنسبة إليه. ولأن مثل هذا المقال يتصف بالموضوعية، فإنه يُعتبر في نهاية المطاف حديثا للوجود عن نفسه le discours de l'être sur lui-même، ومن هذه الزاوية فهو **حقيقته المطلقة.**

هذا، وبما أن الموضوعية تفترض وضع الذات الإنسانية وكذا الأنماط الذاتية لإدراك الواقع بين قوسين، فإن العالِم يتحدث كما لو كان فقط يعبر صوته للوجود، بعبارة أخرى كما لو كان هذا الوجود متكوِّنا في أعماقه من **أشكال وصيغ** ليس على العالِم سوى أن يذكرها.

إلا أن المذهب الوضعي، من خلال **توحيده بين الوجود واللغة العلمية لهذا الوجود** ينسى أن العلم ما هو إلا نشاط إنساني يؤسّسه الإنسان حسب تقليد ومشروع إنسانيين. ومن هنا فالسؤال المهم في هذا المقام هو: كيف كان هذا النسيان نفسه ممكنا؟

إن هسرل نفسه يرجعه إلى "ترييض جاليلي للطبيعة"[1]، وجاليلي يمثل هنا بداية القرن السابع عشر الذي يدشن العصور الحديثة ويسجل مجيء العلم.

لنوضح الأمر أكثر: إن جاليلي يؤسس الفيزياء الحديثة على قاعدة نظرية مهيَّأة بشكل سابق، وهي قاعدة الهندسة والرياضيات اللتين تأسستا في القدم. غير أن عالَم المثاليات idéalités الهندسية والرياضية لم يتزل من السماء جاهزا، بل نشأ من تجربة العالَم الحسي الذي نصادف فيه أجساما ذات أشكال غير كاملة ومتنوعة. يقول هسرل: "إننا في العالم المرئي الذي يحيط بنا لا نعرف من خلال تركيز نظرنا التجريدي الخالص صوب الأشكال المكانية والزمنية، صوب "الأجسام"، – لا نعرف– أجساما هندسية ومثالية وإنما بالضبط هذه الأجسام الخاضعة لتجربتنا والتي يمكننا أن نحوّلها في مخيّلتنا. لكن رغم كل شيء فإن الممكنات الخالصة والمثالية بمعنى من المعاني التي نحصل عليها بهذه الطريقة ليست شيئا أقل من الإمكانيات الهندسية المثالية، أي من الأشكال "الخالصة" هندسيا، القابلة للتسجيل في المكان المثالي، الأجسام "الخالصة"، المستقيمات droites "الخالصة"، التصميمات "الخالصة"، الأشكال الأخرى الخالصة، وكلّ من الحركات والتبديلات déformations التي تحدث طبقا لأشكال خالصة.[2]

صحيح أن هذه الصور الخالصة أو "الصور المحدودة" قد تم إدراكها أوّلا لهدف تقني، وهو قياس الصور الواقعية التي لم يكن بوسعنا الاهتمام بخصوصياتها لأغراض عملية، حيث تمّ بهذه الكيفية إدراك المستقيمات، المثلثات والدوائر التي تسمح بفضل خصائصها المثالية بإجراء عمليات على أشكال ملموسة (أكثر أو أقل) استقامة، تثليثا أو دائرية. غير أن هذا الاهتمام التطبيقي قد تعزّز باهتمام نظري، نظرا إلى أن هذه الصور المثالية تضمنت خصائص وقوانين خاصة يمكن

1 E. Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale, traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. (Editions Gallimard 1976, p. 146).

2 Ibid. , p. 147.

دراستها لذاتها، بالإضافة إلى هذا فإنها نقلت دقتها إلى الظواهر الواقعية عندما تم تطبيقها عليها، الشيء الذي حدث بشكل مبكر في التنبؤات الفلكية.

على هذا النحو إذن نشأ الميل إلى اعتبار هذه الصور المثالية بمثابة وقائع مستقلة وأكثر "موضوعية" من الواقع الحسي، لأنه بوساطتها، وبواسطتها فقط يمكن اكتشاف قوانينه الصارمة.

كل هذا كان مع جاليلي الذي لم يشعر بالحاجة إلى تعميق الطريقة التي نشأ بها في الأصل هذا العمل التجريدي idéalisateur، بالعكس لقد بنى أبحاثه على الفرضية – الواعية أو غير الواعية- بأنه ليس فقط الأشكال، العلاقات المكانية والحركات هي التي تتلاءم répondre مع هذه الطريقة، وإنما الطبيعة بأكملها في واقعها الملموس، مع كل خصائصها وصفاتها يمكن ترجمتها إلى لغة رياضية.

بهذا لم تكن المسألة تقتصر على تجسيد الأشكال الخالصة للمكان، للزمان أو للحركة، أي هذا الإطار أو الهيكل العظمي المثالي للعالَم، بل حتى امتلائه Fülle، أي لحمته نفسها sa chair التي تمثّلها الصفات الحسية مثل الألوان، الروائح، الأصوات...إلخ، إلى جانب درجة قوتها أو كثافتها intensité، ومن هنا أيضا تكوّنت الفرضية البديهية التي تحققت في يومنا هذا، والمتمثلة في أن هذه الصفات يمكن إلحاقها بشكل مباشر بمقادير grandeurs قابلة للقياس وبالتالي معروفة ومستوعَبة بدل أن تكون مدرَكة ببساطة.

بهذه الكيفية تم إذن التخطيط لمشروع **طبيعة مريَّضة** mathématisée كليا ومكوّنة لمجموعة مبنية عقليا على عدد محصور من المبادئ أو البديهيات التي لم يعد يتعلق الأمر فيها "بسببيات منعزلة" وإنما بـــ "سببية كلية دقيقة" أو بحتمية كلية.

في مثل هذا التصور لا يكون العالَم مسيطَرا عليه فقط نظريا بواسطة الفكر الخالص، بل يمكنه أن يصير كذلك حتى من الناحية التطبيقية بواسطة تقنية ذات إمكانيات لامحدودة.

لا شك أن فكرة مثل هذه ليست غريبة ولا بعيدة عن الاتجاه العام للفلسفة التقليدية الذي ظهر منذ أفلاطون، والمتمثل في التفتيش تحت الظواهر، تحت عالم التجربة اليومية أو الدوكسا Doxa، عن واقع خفي لا يمكن سوى للفكر أن يبلغه. من هنا بالضبط جاءت محاولة اعتبار الحقيقة العلمية بالمعنى الدقيق للفيزياء الرياضية بمثابة الواقع الجوهري الذي تبدو إزاءه كل أنماط الإدراك الذاتية خادعة أو وهمية illusoires، ومن ثمة الرغبة، في حالة ما إذا كان هذا هو نفسه الواقع في ذاته، في بناء الفلسفة، هذا العلم الكلي للعالم، كنظرية عقلية موحَّدة أكثر هندسية more géométrico مثلما سيخطط لهذا ديكارت واسبينوزا. غير أن هذا الإدراج Substruction الميتافيزيقي ما لبث أن تهدّم، وهو الأمر الذي حدث بعد النقد الشكي لهيوم، ليفقد العلم بذلك أساسه، وليتحول إلى مجرّد تطبيق يسير في طريق التقدّم حقّا بفضل منهجه الدقيق، إلا أنه لن يعيَ بعد هذا لا أهميته ولا معناه. على هذا النحو تحقق ويتحقّق الانفصال التاريخي بين عالَم العلم المنغلق أكثر فأكثر على نفسه، وعالَم الحياة الذي يسعى إلى معقولية لم يعثر عليها بعد. Rationalité introuvable.

2- ضرورة العودة إلى عالم الحياة

إن الشيء الذي يُظهر لنا أن عالَم العلم هو عالَمٌ بلا حياة هو استبعاد exclusion العلم لكل المحمولات prédicats التطبيقية، القيمية axiologiques والثقافية التي بواسطتها تكتسب الموضوعات معنى وقيمة بالنسبة إلينا. فمن الواضح مثلا أنه لا أحد يستطيع أن يقول في عالَم جاليلي "عالم الفيزياء الرياضية " عبارات مثل: الطقس جميل أو البحر هادئ...إلخ، كما أنه لا يوجد

أي معنى للحديث عن الغابات، الضيعات، المنازل، الأدوات...إلخ، ذلك أننا إذا نظرنا إلى العالَم من الزاوية العلمية، فإنه يجب علينا أن نتجرد من ذواتنا باعتبارها، أو باعتبارنا أشخاصا نملك حياة خاصة، أي نتجرد من كل ما هو روحي بأي معنى كان، و من كل الخصائص الثقافية المتصلة بالموضوعات في الفعل الإنساني. من هنا يمكن القول بعبارة وجيزة إن عالم الموضوعية الخالصة، عالم "النظام المادي الواقعي الموصد"[1] هو عالم لا يقطنه ولا يمكن أن يقطنه أحد.

هذا لا يعني إطلاقا أن التفكير أو التأمل الفينومينولوجي سيتخلى أو يجب أن يتخلى عن الموضوعية العلمية، بالعكس إن هدفه يتمثل بالضبط في إعادة إدماج عالَم العلم في عالَم الحياة، ذلك أننا إذا كنا لا نجد الحياة في عالم العلم، فهذا راجع ربما إلى أن العلم ليس سوى إنتاجا تقوم به الحياة التي تبقى مع ذلك منسحبة من تطبيق هي التي حدّدته، والذي لا يكفي مع ذلك لوعيها بذاتها. يقول هسرل: "ألا يؤول الأمر إلى جدال ودور عندما نرغب في تفسير الحدث التاريخي، "علوم الطبيعة " بمنهج علوم الطبيعة؟[2]

بعبارة أخرى هل يمكننا أن نضع كشيء موجود في ذاته، وبالتالي كشيء مستقل عن كل ظاهرة ثقافية وسابق لكل ظاهرة ثقافية، تصورا للطبيعة يكون هو نفسه نتاجا للثقافة، دون أن نقع في تناقض؟

في الحقيقة، لا يمكننا تبديد الوهم الموضوعي إلا إذا أبرزنا من جديد العلاقة التي تربط العلم بعالم الحياة، أي بهذا العالم اليومي الذي نعيش فيه، نعمل فيه، ننجز فيه مشاريعنا وعالَم العلم الذي نكون فيه سعداء أو غير سعداء. هذه العلاقة يمكن الكشف عنها بطريقتين على الأقل:

1 Ibid., p. 61.
2 Die Krisis, Abhandlung III, op. Cit., p. 318.

أولا: من حيث أن العبارات الأكثر نظرية والأكثر تجريدا ليس لها معنى إلا بارتباطها بنمط من التجربة هو ما يسميه هسرل التجربة "قبل الحملية"، أي السابقة لكل صياغة ضمن تصورات وأحكام، هذه التجربة هي إذن تجربة الإدراك الحسي، أي إدراك العالم الذي نعيش فيه والموضوعات الفردية التي يتضمنها، والتي على أساسها تبنى التصورات و الأحكام.

إن المقولات المنطقية والرياضية نفسها مثل: العلاقة، العدد، الكثرة، الكل والجزء...إلخ مشتقة كلّها من فكرة "شيء ما على العموم" التي تحيل بدورها إلى إدراك الشيء الفردي المجرّد من تحديداته الفردية والنوعية spécifiques. إن الصيغ الأكثر تجريدا وكذا الفكر الأكثر صورية يحمل في أعلى مستواه بصمة هذا الأصل، الشيء الذي سيسمح لهذا الفكر بأن يحتفظ بمعنى ما، وللرياضيات على سبيل المثال بأن تكون قابلة للتطبيق.

يقول هسرل: "كل مكتسَب علمي يؤسِّس معناه في التجربة المباشرة ويحيل إلى عالم هذه التجربة".[1] معنى هذا أن العلم، حتى و إن كانت لغته لا تشبه في شيء لغة العالم اليومي، فإنه لا يتحدث عن عالم آخر، عالم غير مرئي وأكثر واقعية [ربّما]، بل إنه إذا أراد أن يقول شيئا ما فإنه لن يتحدث إلا عن هذا العالم، عالم تجربتنا الحية التي ولد فيها.

ثانيا، لا يقتصر الأمر على كون **العلم يتحدث عن هذا العالَم**، بل إن العالِم نفسه يتكلم ضمن هذا العالَم. بكل تأكيد يجب علينا أن نلاحظ قبل كل شيء أن **العالِم ليس فقط عالما، بل إنه شخص يملك حياة عائلية**، يستمع إلى الموسيقى، يلعب الغولف، له آراء سياسية و قناعات دينية...إلخ، ومن البديهي أيضا أن هذا العالِم، حتى أثناء ممارسته لعمله العلمي، لا يغادر عالم الحياة. بهذا

1 E. Husserl, Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von LUDWIG LANDGREBE. (FELIX MEINER VERLAG HAMBURG. 1972. p. 43).

فعندما يستعمل آينشتين في أبحاثه المتعلقة بالنسبية تجارب ميكلسون Michelson ، فإن الآلات وتوابعها لا تكون في متناوله إلا بواسطة معرفة إدراكية appréhension perceptive، أي معرفة يشترك فيها كل النّاس.

هذا، و"لا شك أن كلّ ما يُوظّف: الأشخاص، التجهيز، مكان المعهد...إلخ يمكن أن يصبح بدوره موضوع إشكالية موضوعية بمعنى العلوم الوضعية، إلا أن آينشتين لم يتمكن من تأسيس بناء نظري، سيكولوجي وسيكوفيزيائي للوجود الموضوعي l'être objectif الذي تناوله ميكلسون، لم يكن باستطاعته أن يستعمل كموضوع للتجربة الساذجة سوى الإنسان الذي كان في متناوله هو، وفي متناول أي شخص آخر في العالَم قبل العلمي"[1].

في الواقع لن يخطر على بال العالِم أن يردّ الأشياء التي أمامه ردا علميا، مثل مكان عمله، أريكته أو خادم مخبره، وأن يحوّلها كلّها إلى صيغ formules بحجة أن استخدامها استخداما ذاتيا من شأنه أن يفسد صحة بحثه. بالعكس إن هذا البحث يعتمد على مجموعة من اليقينيات certitudes قبل العلمية التي هي يقينيات تجربة يومية مشتركة تُعد بالنسبة إلى العلم بمثابة مقدمات. بالإضافة إلى هذا فإن الصياغات العلمية نفسها مرصّعة في اللغة اليومية التي تعطي المعنى الأول لما نبحث له عن معقولية عالية.

هكذا، من الواجب علينا أن نعرف مسبّقا ما الذي يعنيه الضوء، السرعة، الزمان، المكان...إلخ، على نحو ما تُعطى هذه الظواهر في الحدس قبل العلمي، إذا أردنا أن نعرف عن أي شيء تتحدث نظرية فيزيائية متعلقة بالضوء، المكان، الزمان...إلخ.

وإذا كان من المؤكّد أن هذه النظرية ستتحدث عن هذه الأمور بطريقة تختلف عن التأويل الأسطوري لها، فممّا لا شك فيه أن هذا الأخير سيفقد قيمته

---

1 Krisis, p. 128.

من خلال المعقولية الجديدة التي جاءت بها الفيزياء. إلا أن هذه المعقولية لا تعوّض بأي حال من الأحوال عالَمَ التجربة قبل العلمية الذي يكون هو نفسه سابقا لكل تأويل، بل إنها – أي هذه المعقولية– على العكس، لا تعتبر صادقة vraie إلا بالنسبة إلى هذا العالَم، ذلك أن العالِم لا يعيش في مكان آخر غير هذا العالَم، وبالتالي فلا يمكنه أن يؤسِّس حقيقة لا تكون كذلك بالنسبة إلى هذه الحياة التي يعيش فيها.

فضلا عن هذا فقد كان مشروع هسرل يهدف إلى تأسيس "**أنطولوجيا عالم الحياة**" التي يتم فيها استخلاص **البنى اللامتغيرة** structures invariantes **لهذا العالَم**، هذه البنى التي تدخل في كل تجربة واقعية وممكنة، والتي تؤسِّس بهذا "**قبليا قبل– منطقي**" a priori prélogique يكون كليا وضروريا تماما مثل صور القبلي المنطقي a priori logique التي تتأسس عليه [أي على القبلي قبل–المنطقي][1]، وهو المشروع الذي لا يبدو غريبا عن مشروع مرلو بونتي.

هذا، و يلاحَظ أيضا في هذا المقام أن مسألة **معنى العلم** تحيل إلى مسألة **القصد** الذي يتّبعه poursuivre العالِم أو مجموعة من العلماء، ذلك أن العلم لا يبدأ في الواقع عندما يترسّب في نتائجه، وإنما يبدأ في العمليات التي تؤسّسه، أي مع **النشاط الفكري** للعالِم.

إنه يبدأ مع العملية التدشينية التي تؤسّس انطلاقا من الإدراك الحسي الموجود الأول المثالي. من هنا يبيّن هسرل كيف أنه في غير استطاعتنا على سبيل المثال أن نفهم معنى الهندسة، إلا إذا رجعنا أو تتبّعنا القصد الأوّل للمهندس، أي إلا إذا فهمنا عن أي شيء، عن أية تجربة من تجارب عالَم الحياة أراد هذا الأخير أن يتحدث؟

1 Ibid., p. 144.

لا شك أن كل البناءات اللاحقة قد تمّ تأسيسها على بناءاته المثالية الأولى، كما ستُؤسّس بناءات أخرى أيضا عليها، وهذا كله مع وجود خطر نسيان القصد الأول، أي تضييع المعنى الذي يحييها.

لكن هنا يجدر بنا أن نتساءل: ألا يؤدّي جعل معنى العلوم متوقفا على القصد الذي تخفيه، وكذا ربط هذا القصد نفسه بالحياة، أي بالذاتية أو على الأقل بالتذاوت الذي يؤسِّس هذه العلوم، إلى جعل الحقيقة نسبية، وإلى الإعلان بأن الحقيقة العلمية لا تختلف عن غيرها من الحقائق، وبالتالي إلى تجريدها من الامتياز الذي تستأثر به منذ الأزمنة المعاصرة les temps modernes. لا شك أن أمرا مثل هذا سيقودنا إلى طرح أكبر مشكلة للحقيقة، ذلك أنه إذا لم يكن العلم يملك حقيقةً بنفسه، بمعنى آخر إذا لم تكن حقيقته حقيقة قبل الحياة وبمعزل عن الحياة، فإنه يتوجب علينا أن نتساءل: في أي شيء أو على أي أساس يمكن لهذه الحياة أن تكون هي نفسها حقيقة أو مصدرا للحقيقة؟

3- الحقيقة وآفاقها

إذا كان المذهب الوضعي يحصر الحقيقة في مجال العلوم الدقيقة، فإن الفينومينولوجيا تعتبر حقائق الحياة التي لم يؤسّسها الفهم l'entendement مساوية لحقائق العلم في اليقين، فعندما أقول على سبيل المثال: "الجو جميل" أو "أنا سعيدة"، بحيث تترجم لغتي التي أتكلّم بها عن حالتي النفسية، فإن هذه البيانات تستحق أن نسميها أحكاما حقيقية دون أن يكون علينا أن نرجعها إلى نظرية فيزيائية أو سيكولوجية، بالضبط كما أن هذه الأخيرة ليست على الإطلاق في حاجة إلى هذه الاعتبارات العاطفية لتكون صحيحة في نظامها.

"لا شك أن التاجر في السوق يملك حقيقة يمكن تسميتها حقيقة- السوق، بما أنها حقيقة جيدة في محيطها، بل وأفضل حقيقة يمكن أن تكون نافعة بالنسبة

إليه. فهل يمكن عدّها مظهر حقيقة نظرا إلى كون العالم ...يبحث عن حقائق أخرى يمكننا أن نحقق معها الشيء الكثير ما عدا الشيء الذي نحتاجه في السوق؟"[1]

في الواقع لا واحدة من هاتين الحقيقتين يمكن عدها معيارا مطلقا بالنسبة إلى الأخرى. لا واحدة منهما يمكن إثباتها على حساب الأخرى، ذلك أنهما لا ينتميان إلى نفس النظام ولا ينبعثان من نفس القصد، ومن هنا يمكن القول إن **الحقيقة لا تنفصل عن أصلها**، ولا يمكن أبدا أن تكون حقيقة ميتة، أي حقيقة في ذاتها بل هي دائما "حقيقة حية"، وهذا لأننا إنما "نملك الحقيقة في قصدية حية"[2].

لكي نفهم جيدا هذا الكلام يجب أن نقف مجددا مع البداهة، لكن هذه المرة من زاوية أخرى، أي من حيث صلتها بالحقيقة.

4 - البداهة باعتبارها "معيشا" للحقيقة

لقد جرت العادة أن نعرّف الحقيقة باعتبارها تطابق الشيء مع العقل. إلا أن مثل هذا التطابق لا يمكن أن يحدث إلا في الشعور، وبالتالي في شكل معيش شعوري يعطى له الموضوع نفسه مثلما يعبر عن ذلك الحكم. نقول على سبيل المثال إن القضية: "هذه الطاولة حمراء" صحيحة إذا كانت تطابق الإدراك الفعلي لطاولة حمراء. أستطيع كذلك أن أعبر عن شكل هذه الطاولة وأقول: "هذه الطاولة مربعة"، وهو حكم صحيح في حالة ما إذا كان يطابق إدراك طاولة مربعة. أستطيع بالإضافة إلى هذا أن أبحث عن طبيعة هذا المربع، وفي هذه الحالة لا يكون الإدراك الحسي هو مصدر حقيقة التعريف، لأن حواسي لا تدرك سوى المربع على العموم، وإنما الإدراك الفكري perception intellectuelle

1 André Dartigues; qu'est-ce que la phénoménologie? (Edouard Privat, Editeur, Toulouse, 1973, pp. 82-83).

2 E. Husserl : logique formelle et logique transcendentale, trad. S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1957, p. 371.

الذي يُعطى فيه له المربع "بذاته" مع بنيته الخاصة هو مصدر حقيقة التعريف، وهذا لأن الموضوع الذي سينُتج الإدراك بداهته التي هي أساس الحقيقة، يمكن أن يكون أيضا موضوعا مثاليا تُعطى ماهيته وبالتالي بنيته الأساسية طبقا لخصوصيتها، للعقل الذي يفحصها. على أنه يجب التذكير بأن مثل هذه الموضوعات المثالية كالموجودات الرياضية أو الأصناف المنطقية ترتكز في نهاية المطاف على الإدراك الحسي الذي يمنح "للموضوعات ذات الدرجة العالية" "صحتها validité المنطقية" و"قوانينها الماهوية". إلا أن هذه البداهة المنتجة للحقيقة ليست بدورها سوى الحضور الذاتي، حسب هسرل، للموضوع بلحمه وعظمه أمام الشعور، أو للشعور أمام الموضوع. من هنا فإن **نقطة انفجار الحقيقة** هي من دون شك هذه **التجربة المعيشة**، هذه الحياة الحاضرة للشعور التي بواسطتها تكون هذه الموضوعات وهذا العالَم بصفة عامة أمامي الآن، دون أن أتمكن من رفض حضوره. غير أن السؤال المطروح هنا هو: هل وكيف يمكننا أن نتجاوز هذا الحضور الأصلي وأن نتحدث عن حقيقة تكون أكثر صحة من تلك التي تتفجر من هذا الإعطاء الذاتي Selbstgebung للموضوع.

يرى ديلتاي أنه من غير الممكن أن نتجاوز الحياة، كما لا يمكننا أن نتجاوز التجربة الأصلية التي تؤسس كل شكل آخر للحقيقة. وهذه هي في الواقع النقطة التي يختلف فيها هسرل عن ديكارت الذي يعتبر هذه البداهات نفسها مشكوكا فيها، مادام أنه بإمكان مضلّل شرير أن يشوّه حقيقتها، ومن هنا يجب في اعتقاده الالتجاء إلى الله من أجل ضمان صحتها. غير أن هذا الشك لا مبرر له في نظر هسرل الذي يقول: "إن ديكارت يخفي بهذا بطريقة سخيفة المعنى الأساسي للتجربة باعتبارها إعطاء أصليا donation originale للأشياء ذاتها"[1]؛ ذلك أن الواقع يكون، بالنسبة إلى التجربة، مثلما يُعطى، وبالتالي فهو ليس بحاجة إلى أي ضمان.

1 E. Husserl, logique formelle et logique transcendantale, p. 374.

هذا يعني أن الحقيقة تتمثّل كلها في حضور الكائن أو الموجود l'étant الذي يعطى بواسطة هذا الحضور وحده، مع ماهيته أو معناه وليس كواقع غير معرّف يجب أن يخبرنا به فكر صادر من مكان ما، فاللون يعطى باعتباره مرئيا، والصوت باعتباره مسموعا. أما فيما يخص الأشكال المثالية فإنها تعطى حسب النمط الذي يدركها به الفكر. بهذا فإن **معنى الوجود والوجود- المعطى هما شيء واحد في الأصل.**

5- الحقيقة كمثل أعلى والعالم كفكرة

من المعلوم بعد كل الذي ذكرنا أن الوجود بالنسبة إلى هسرل لا يختفي وراء الظاهرة كشيء في ذاته لا يمكن بلوغه، أو يمكن بلوغه فقط بالنسبة إلى فكر متجرّد من الماديات désincarnée، الشيء الذي يودي إلى رد الظاهرة إلى مظهر مغلّط. على العكس تماما، **تظهر الحقيقة نفسها في الظاهرة**، لأنها لا تختلف عن نمط ظهورها son mode d'apparition. لكن هل يعني هذا أننا نكون بهذا في وضعية بداهة دائما؟

لو كان الأمر كذلك لما طرحنا حتى مسألة الحقيقة، ولما شككنا في أن الظاهرة يمكن أن تكون أحيانا مجرد مظهر apparence، وبأن الخطأ ممكن على العموم.

في الواقع، الأمر الذي سيكشفه لنا التحليل القصدي الذي بيّن أن البداهة هي مصدر الحقيقة، هو أن الحقيقة يمكن أن تختفي في الوقت الذي تعطى فيه. ذلك أن الشعور الذي لا يكون هنالك حضور وبالتالي بداهة إلاّ بالنسبة إليه، هو شعور خاضع **للزمنية** temporalité التي يتغير الموضوع بالنسبة إليها بلا انقطاع، مؤكدا أو نافيا البداهة التي يعطى لنا فيها. فإذا رأيتُ على سبيل المثال شكلا يرتسم في الضباب، من البديهي أنني أرى شيئا ما، إلا أنني لا أستطيع أن أقول ببداهة بأي شيء يتعلق الأمر، ذلك أنني إذا اقتربت أدركت إنسانا، لكنني

إذا اقتربت أكثر فمن الممكن أن تُكذّب هذه البداهة، ليتبيّن أن الشكل الذي اعتبرته إنسانا إنما هو شجرة. لا شك أنني دائما أمام موضوع واحد حاضر، إلا أن هذا الحضور ليس دقيقا أبدا، فهو يُثرى باستمرار بصفات جديدة، كما لو أن ما يمكن أن يُرى في الموضوع، وبالتالي يُعطى لنا في البداهة قد اختفى في رؤية vision نفسها.

أستطيع أيضا، في جوّ صاف، أن أتأمل هذا الكتاب الذي بين يديّ، غير أن الغلاف يخفي عني مضمونه، كما أن كل صفحة منه تخفي غيرها، بحيث يلزمني بعض الوقت لأتمكن من تصفّحه و قراءته، دون أن أكون متأكدا من أنني قد استوفيت كل تفاصيله. هذا يعني أن امتلاك الكتاب في البداهة لا يعني شيئا آخر سوى تفعيل كل كوامنه، بحيث إن كلّ إدراك يستدعي إدراكا آخر وكل تجربة تستدعي تجربة أخرى، مّما يعني أن البداهة عبارة عن مصطلح نسعى دائما نحوه، دون أن نكون أبدا متأكّدين من بلوغه بشكل تام. هذا يعني أيضا أن البداهة لا تولد من تجربة واحدة، بل من التركيب بين عدد لانهائي من التجارب المتطابقة.

هذا، و لما كانت البداهة تتأسس بصورة متناقضة paradoxalement على المعطى المباشر للموضوع في التجربة، الشيء الذي يؤدي إلى الاعتقاد بأنني على الفور في وضعية بداهة، فإن هذه البداهة تكون معرّضة دائما للزّوال، و بمعنى من المعاني مفترضة فقط، بما أنه يمكن في الأصل لتجربة لاحقة أن تكذّبها باستمرار. من هنا فإنّ هذه النظرية الهسرلية الخاصة بالبداهة تؤدي إلى نتيجتين:

تتمثل الأولى في أن كل الكيفيات التي بواسطتها يرتبط الشعور بموضوع ما ليس لها معنى إلا انطلاقا من هذه الكيفية الأساسية والمثالية في آن واحد التي هي العلاقة في البداهة. أعرف أنني أتمثل موضوعا ما بشكل غامض أو أتذكره أو أتخيّله...إلخ، لأن الأنماط المستهدِفة هذه ces modes de visée التي هي التمثل

الغامض، التذكر، التخيل ليست سوى تحويلات قصدية للنمط الأصلي originaire الذي هو البداهة في الإدراك. إن تخيل سنتور* على سبيل المثال، هو أن نستهدفه viser باعتباره ما لم يُدرك أبدا ولا يُدرك في العالم المشترَك لبداهاتنا الإدراكية، في حين أن عملية تذكر صديق ما، هي استهدافه viser باعتباره لم يعد مدرَكا حاليا على الرغم من أنه قد كان مدرَكا سابقا، إلخ.

أما فيما يتعلّق **بالتفكير الرمزي** من جهته، أو التفكير بواسطة الرموز، الشائع جدا بسبب ممارستنا له يوميا بواسطة **اللغة**، فإنه يحيل هو أيضا إلى هذا الإدراك نفسه، بحيث أن **القصد** الدال ليس له في الواقع **معنى** إلا إذا استند إلى **تجربة** تأتي، أو على الأقل يمكن أن تأتي لملء فراغ القصد. في أي شيء نلاحظ أو نتأمّل ما تعنيه كلمة "يعني" signifier : نتأمّلها عندما نستبق من خلال تأمل رمز ما، التجربة الفكرية أو الحسية التي من شأنها أن تعطيني بشكل كامل الموضوع المستهدَف. إذا أخذنا كمثال كلمة "فينومينولوجيا" التي تشكّل موضوع تأملنا، فسنرى أن ما تعنيه هذه الكلمة هو بالتحديد هذا النمط من التجربة الفكرية الذي أراد هسرل أن ينقلنا إليه.

غير أنه من البديهي أن الكلمة ليست هي الشيء، ومن هنا إذا كانت الكلمة – الفينومينولوجيا هنا – تسبق تجربة مثل هذه، فهذا يعني أن هذه الأخيرة لم تتحقق بعد أو على الأقل ليست حاضرة بالنسبة إليّ بشكل كامل، في الوقت الذي أستهدفها فيه بواسطة الرمز. هذا الأخير "يرمز إلى" الموضوع الغائب حاليا، إلى الدلالة باعتبارها التعيين الأجوف لحضور تدعوه من أجل أن يحقق امتلاءه plénitude.

* كائن خرافي نصفه رجل ونصفه فرس كان يعيش حسب الأسطورة في تساليا.

أما النتيجة الثانية فتتمثل في أنه ما دامت البداهة تكون دائما مؤقتة، فإننا لن نتوصل أبدا إلى حقيقة مطلقة ولا إلى حقيقة نهائية. بعبارة أخرى، إذا كان الوجود الحقيقي ليس على الإطلاق سوى ذلك الوجود المتحقق منه، فإنه يوجد دائما مكان لتحقيقات vérifications غير متوقعة تمنعني من جعل الحقيقة مطلقة منذ الآن. هذه الأخيرة، باعتبارها لا توجد سوى في آنية actualité الموضوعات المعيشة للشعور، ولا تتمثل سوى في المجهود والضغط الموجّهين نحو تجارب جديدة، فإنه لا يمكن حتى افتراض إكمالها، بالنسبة إلى أيّ كان، حتى بالنسبة إلى الإله، ذلك أنه مما ينتمي إلى أسلوب الإدراك أنه لا يمنح سوى آفاقا، لا يمكن أبدا الوصول إلى تركيب تام لها. بهذا المعنى فإنّ كل لحظة من الإدراك تلعب دور دلالة، يُعدّ لاكمالها incomplétude دعوة إلى قدوم لحظات مكمِّلة هي اللحظات التي يحيل إليها. بهذا يمكن القول إن كل موضوع لا يكون مدرَكا إلا على أفق من اللاتحديد، ونحن نعلم أنه مما ينتمي إلى خصوصية الأفق horizon أنه لا يمكن بلوغه، وهذا لكونه يتراجع كلما اقتربنا منه. سنلاحظ هنا بلا شك أنه إذا كانت البداهة المؤسَّسة على الحدس الحسي زائلة بالفعل، فإن هذا لا ينسحب على البداهة التي تتأسس على حدس فكري. ذلك أنه إذا كان هذا الموضوع الذي أراه أسود، يمكن أن يظهر لي أحمر إذا خضع إلى إضاءة أفضل، فإنه من المستحيل بالماهية أن يُعطى المربع يوما ما على أنه يتكون فقط من ثلاث جهات. في الحقيقة إن الماهيات، إذا تأملناها في ذاتها فإننا نجدها غير قابلة للتبدل immuables، لكننا إذا تأملنا نمط تأسّسها، أي إذا أرجعناها إلى التجربة الحسية التي أسّستها، فإننا بهذا نكون قد رفعنا عنها إمكانية الانفصال عن هذه التجربة والانعزال داخل دائرة مغلقة من الحقائق الأبدية.

إن أبدية الماهيات التي يسميها هسرل زمنية كلية omnitemporalité ليؤكد بهذا أنها صادقة دائما وفي كل مكان، لا تتحدث عن عالم أبدي يختلف عن عالم حياتنا الملموسة، بل إنها تتحدث عن هذا العالم الذي ليست حقيقته

المكتسَبة لا مطلقة ولا أبدية. لذلك فإن العلم لا يتوقف من خلال مواجهته لها باستمرار بتجارب جديدة، عن إعادة تشكيل وعن إثراء بناء الحقائق المثالية.

بالإضافة إلى هذا فإن الحقيقة الكاملة للعالَم ليست سوى **فكرة** Idée بالمعنى الكانطي، أي مثالا ليس بوسعنا سوى أن نتجه إليه بشكل لانهائي. يقول هسرل في *التأملات الديكارتية*:

"إن هذه الإحالة (إلى لانهايات متطابقة لتجربة لاحقة ممكنة) تعني بشكل ظاهر أن الموضوع الواقعي الذي ينتمي إلى العالم، وبالأحرى العالم نفسه هو فكرة لانهائية ترتبط بلانهايات تجارب متطابقة، و بأن هذه الفكرة مترابطة مع فكرة بداهة تجريبية كاملة، مع فكرة تركيب كامل لتجارب ممكنة"[1].

معنى هذا أنه إذا لم يكن العالم بدوره سوى "أفق كل الآفاق"، أو "استباقا anticipation لوحدة مثالية" محالة هي نفسها إلى اللانهاية، فإن كلمة *عالَم* هي بامتياز الكلمة التي تسعى دلالتها بشكل لانهائي إلى أن تُملأ دون أن تبلغ الكمال أبدا. ومن هنا فإن العالَم لن يُعرف أبدا في "بداهة تجريبية كاملة".

6- مهمّة الفلسفة بالنسبة إلى معنى التاريخ

غير أن تصوّرا مثل هذا من شأنه أن يقود أو قد قاد فعلا، حسب ما يبدو، إلى الشكية الأكثر جذرية. ألم يعترف هسرل نفسه بأن استباقنا للعالَم في معيش الشعور يمكن أن يبوء بالفشل، وبأن تجاربنا يمكن ألا تتطابق غدا، وبأن العالَم يمكن أن يتحول إلى فوضى من الانطباعات اللامترابطة، إلى "لا- عالم"؟

في الواقع، إن هذه الشكية التي ليس هسرل سوى صدى لها، لها تاريخ طويل، يُعدّ الشك الديكارتي من جهة، والاهتزاز الذي أحدثه هيوم بخصوص كل وضع position دجماطي للحقيقة من جهة أخرى، من أكبر لحظاته.

1 Méditations cartésiennes, p. 53.

صحيح أن فكرة هيوم القائلة بأن كل معارفنا ترتد إلى مجرد تتابع للانطباعات في الشعور هي فكرة غير معقولة، إلا أن هذه اللامعقولية كانت شرا حتميا أدى إلى زعزعة السكون الساذج للمذهب الوضعي، فضلا عن أنه أيقظ كانط من نومه الدجماطي.

لا شك أنّ الدافع الترنسندنتالي الذي بزغ في الفينومينولوجيا، و الذي يمكن أن يصلح، ليس فقط كعلاج للمذهب الوضعي، بل حتى كحلّ للأزمة التي تتخبط فيها أوربا، قد تمّ البحث عنه قبل هذا عبر شك ديكارت، المذهب الشكي لهيوم، و كذا النقد الكانطي.

إذا تحدّثنا عن هيوم مثلا، نقول إن أكبر فضل له يتمثّل في الحقيقة في إظهاره أن واقع العالَم، وواقع معرفته بواسطة العلوم التي كانت تبدو في منأى عن الشك، ليس سوى لغزا ضخما، وبالتالي حقلا أساسيا للبحث سنفقد، إذا لم نوضّحه، معنى كل معرفة وكل سلوك إنسانيين، وبشكل خاص معنى التطبيق العلمي. وعلى الرغم من أن هذا الأخير، باعتباره وُلد في العالم اليوناني، كان في الأصل عملا للعقل، خاصة من خلال صلته الأولية بالفلسفة، وبالتالي تحقيقا لما سيصبح وجهة أوروبا والفكرة المستترة لكل الفلسفة الغربية، ألا وهي الفهمَ الجذري للعلاقات المتبادَلة بين الإنسان والعالم، فإن نسيان هذا القصد الأول أو التيلوس Telos لم يمنع اليونانيين من إنعاش المناحي العقلية للثقافة، بالخصوص هذا التأمل أو التفكير الراديكالي الذي هو الفلسفة.

من هنا فإنه يتعيّن علينا، إذا كنا فلاسفة بجدّ[1]، أن نعيد إيجاد الحافز الأساسي للعلوم وللفلسفة، الشيء الذي ينبغي أن يكون بالضبط الدور المنوط بالفينومينولوجيا الترنسندنتالية، التي تعد الوريثة الواعية لهذا التقليد.

---

1 Krisis, p. 15.

في الحقيقة، تقوم ترنسندنتالية الفينومينولوجيا على ممارسة **التأويل الذاتي** Selbstauslegung، أي على بيان كيفية تجذّر كل حقيقة مصاغة في الحياة الأولية للشعور. غير أن الذات عينها التي نتحدث عنها هنا ليست ذاتا خاصة، بل **الذاتية الإنسانية في ماهيتها**. لهذا فإن الفينومينولوجيا، عندما تبين كيف أن العالَم والمعرفة التي نكتسبها بصدده يتأسسان في الشعور، فإنها تُرجع كل أشكال الثقافة إلى المصدر الذي تستمد منه معناها، وفي هذا المصدر وحده بالضبط، الذي هو حياة الشعور المؤسِّس conscience constituante، تجد الفينومينولوجيا إذن من جديد **الحافز** motivation المستتر الذي قاد هذه الأشكال إلى التطور عبر التاريخ. فما هو هذا الحافز يا ترى؟

إنه ليس شيئا آخر سوى **إرادة الإنسان أن يفهم حياته من خلال عقلنتها في أفكار**، أي إرادته أن **يفهم ذاته**، وأن يؤسّس من هنا معنى تاريخ الثقافة، أي **معنى التاريخ** باختصار، علما أن **التاريخ** بالنسبة إلى هسرل ليس سوى التحقيق، في لانهائية الزمن، لهذا التأمل للذات الذي يبحث الإنسان بواسطته عن اكتشاف معناه الخاص.

إن وصل العالَم بحياة الشعور معناه تخليصه من عتمة واقع غريب هو الـــ "واقع في ذاته" وإخضاعه لنور العقل ولقدرة الحرية. لذلك يتمثل دور الفينومينولوجيا في الغوص في **تاريخ المعنى**، أي عدم الاكتفاء بالخضوع له، بل يجب أن نجعله واعيا بواسطة التفكير الفلسفي.

إن هذا المعنى ليس مكتوبا مسبقا، إنه ببساطة **العقل المختبئ الذي يبحث عنه الفينومينولوجي في التجربة الإنسانية وفي التفكير العلمي والفلسفي.**

هذا، ويقوم هذا الرجوع إلى أصول المعنى على تذكير الإنسان بأن هذا المعنى هو معناه الخاص، وبالتالي على دعوته إلى متابعة هذا الفهم لذاته، الذي

بواسطته تمّ تعريف الإنسان "ذي المهام اللانهائية"، قبل هذا مع فجر الفلسفة اليونانية.

إلا أن أسئلة مهمّة تتبادر إلى أذهاننا هنا نحو: هل تكفي فلسفة ما، ولتكن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، للكشف عن معنى التاريخ الإنساني، هل يمكن فهم كل الحوادث باعتبارها ارتقاء للعقل، وهل يكفي اكتشاف وتمييز الفيلسوف للفكرة Idée المحايثة للتاريخ، من أجل إصلاح restaurer الإنسانية، وذلك من خلال تعليم الإنسان ما الذي يجب عليه أن يكونه وأن يفعله انطلاقا من هذه الفكرة؟[1].

من المؤكّد أن الإنسان لا يمكنه أن يفرّ من التساؤلات الراديكالية، دون أن يتنازل بهذا عن البحث عن هذا المعنى الأساسي الذي من دونه لن يكون إنسانا أبدا. من هنا إذا كانت الفلسفة هي هذه المهمة بالضبط، فإنها يجب أن تحتل مركز انشغالات الإنسان، ولا يمكننا تصور إنسانية جديرة بهذا الإسم لا يوجد فيها فلاسفة.[2] يقول هسرل بهذا الصدد: "إننا إذن في تفلسفنا، كيف يمكننا أن نغفل عن هذا، خدمة الإنسانية. إن كل مسؤوليتنا الشخصية عن وجودنا الحقيقي الخاص كفلاسفة...يحمل في ذاته المسؤولية عن الوجود الحقيقي للإنسانية، الذي لا يكون وجودا إلا إذا اتجه نحو تيلوس [غاية]، والذي لن يبلغ تحقّقه الخاص، إذا بلغه، إلا بواسطة الفلسفة، بواسطتنا نحن، إذا كنا فلاسفة بجدّ"[3]

---

1 P. Ricoeur: «Husserl et le sens de l'Histoire «, dans Revue de Methaphysique et de Morale, Jul.-Oct. 1949, p. 280.

2 André Dartigues, qu'est-ce que la phénoménologie? 1973, Edouard Privat, Editeur , pp. 72- 91.

3 E. Husserl, Krisis, p. 15.

الفصل الثالث
كتاب "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية" وتجديد المدخل إلى الفلسفة من خلال مفهوم عالم الحياة

يمكن اعتبار كتاب هسرل *أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية* بالإضافة إلى تصميمات النص Textentwürfe التابعة له، التي عكف على كتابتها إلى غاية شهور قليلة قبل موته عام 1938، بمثابة الإرث الأخير للعمل الفلسفي الذي استغرق حياته كلّها.

هذا، ويتطلّب التحديد الأساسي Grundbestimmung لهذا التراث أمرين هما: التوجه المقرر طبقا لمثال العلمية من جهة، والاعتراف بوجود أزمة في هذه العلمية نفسها من جهة أخرى. إلا أن هذه النتيجة لا تخص القدر المهني لفيلسوف فردي فحسب، ذلك أن هسرل يُعتبر بالأحرى ممثلا حقيقيا لمرحلته، أي للفترة الممتدة من القرن التاسع عشر إلى غاية الثلاثينات من القرن العشرين، وهي الفترة التي تميزت بوعي ثقافي وضعي positiven، غير متحرر مع ذلك تماما من الأزمات، ذلك أن الثقافة صارت تُفهم على أنها **ثقافة علمية**، على الرغم من وجود صراع داخل هذه الثقافة نفسها حول كيفية تحديد معنى هذه العلمية. وحتى عندما نسوق الاعتراض التالي المتمثّل في أن الثقافة بصفة عامة، والثقافة الأوروبية بصفة خاصة ليست مجرد ثقافة علميـــة بل شيئا آخر أيضا، فإنه يجب أن نعتــرف أنه في إطار هذه الثقافة - وربما في إطار ثقافات أخرى كثيرة- تحتل الثقافة العلمية مكانا غير قابل للتبديل، وتؤدي واجبا ذا تأثير واسع جدا wirkungsmächtig.

منذ النظرة الأولى يتضح لنا أن الفرق بين كتاب هسرل الأخير *أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية* أو باختصار *الأزمة*، كما يحلو للمؤرخين تسميته، وكتابه الرئيسي *أبحاث منطقية* المبكر، كبير جدا. فبينما يبدو لنا هسرل ابن المرحلة الواقعة بين 1900 و1901 منظِّرا للمعرفة وصاحب اهتمامات منطقية يسعى إلى خرق الوقائع Tatsächlichkeiten الأنتربولوجية، التاريخية والثقافية من خلال تأسيس علمي للبنى Strukturierungen، يصادفنا في الكتاب الأخير فيلسوف التاريخ والثقافة الذي يوصي بالعناية Berücksichtigung بالإنسان المشخّص في عالَم حياته، مع التأكيد على دوره باعتباره خادما للعقل Funktionär der Vernunft.

غير أن التأويل الجاد لفلسفة هسرل عبر مراحلها الكبرى يبيّن أن الدورين المختلفين بشكل أساسي، اللذين يبدو أن هسرل يؤديهما معا من خلال هذين الكتابين المهمّين، قابلان في الحقيقة للتوحيد verbindbar، وهذا التوحيد يكمن في نظرية القصدية نفسها.

إن بحث الحياة الشعورية يجعل من الممكن منذ البداية جعل العلاقة بين التوجه المنطقي وحالة التموقع الثقافي العيني konkreter Situiertheit للإنسان شبه معقولة على الصعيد القصدي – التحليلي، لهذا لا يجد هسرل نفسه مجبرا أو راغبا في التخلي aufgeben عن طريقته الترنسندنتالية في التأمل. بالعكس إنه يرى أن من واجبه أن يعمّق وأن يضبط هذه الطريقة. من هنا فإن تأويل وتوضيح كتاب هسرل الأخير *الأزمة* يمكن أن يساعدنا ليس فقط على البرهنة bewähren على الترابط الداخلي لتصوره الكلي بدءا من *الأبحاث المنطقية* نفسها، بل كذلك على فهم كتاب *الأزمة* نفسه على أنه عملية إثراء. بل يمكننا قراءة هذا الكتاب الأخير باعتباره مساهمة في نظرية المعرفة وفي الفلسفة الثقافية التي تحركها الأخلاق.

هذا، وكما جعل هسرل مشكلة التذاوت - نظريا - موضوعا لأبحاثه في البداية، كان من الواجب أيضا أن يكون النموذج Paradigma الواقعي أو الملموس للتذاوت، أي **الثقافة** مهمّة بالنسبة إليه. لذلك فإن مساهمة هسرل من خلال *الأزمة* ليست مجرد عمل متمم Weiterarbeit لمشروع خاص، بل إن نتائج أبحاثه مرتبطة بالأحرى بنيويا، بكيفية متنوعة بمشاكل التطور الثقافي والعلمي في القرن العشرين، وهذا بالقدر الذي كان به معتكفا على الأحداث اليومية للحياة الثقافية.

وعلى الرغم من أن النتائج قد تكون مفتوحة ومتناقضة أو متعارضة strittig، فإن هسرل يمدّنا بأداة Instrumentarium منهجية غنية تسمح بصياغة مشاكل تاريخ العلم الأكثر جدية، مشاكل مستقبله وكذا مشاكل التطور الثقافي على العموم بصورة أكثر دقة، بالإضافة إلى البحث منهجيا عن حلول. وأخيرا فإن هسرل يجعل في كتابه *الأزمة* الترابط المتماسك unverbrüchlich الذي طالما اشترطه بين الفلسفة والعلم واضحا كل الوضوح، بحيث أنه يشير عند كل نقد موجه للعلوم التي ينظر إليها كفروع أو تفريعات Verzweigungen مشروطة بنيويا للفلسفة، إلى الصفة التحفيزية Motiviertheit الفلسفية الأصلية للعلوم الوضعية، كما يربط بالمقابل الفلسفة بالمنهج العلمي.

لا شك أننا إذا تتبعنا هذه الفكرة في تفاصيلها الدقيقة فإنها لا تظهر لنا كمساهمة تقييمية كبيرة بشكل كاف، مقارنة بالمحاولات الحالية المتعلقة بنقد العلم وتصحيحه، كما أن نقدا علميا صارما على هذا النحو (باسم عالم الحياة مثلا) لا يعني بالنسبة إلى هسرل مرافعة Plädoyer ضد أبحاث علمية، بل إن الأمر يتعلق بالأحرى بالمطالبة بفهم ذاتي Selbstverständnis لائق للعلوم. ذلك

أن الفلسفة ليست اتخاذا خالصا die bloße Inanspruchnahme لموقف يقع فوق كل العلوم.[1]

1-الكتاب الخيالي، كتاب الأزمة كقطعة أو كخاتمة إجمالية لمؤلفات الحياة

تجدر الإشارة إلى أن المؤلّف الأخير لهسرل و هو *الأزمة* يوجد اليوم أمامنا في هيئة مزدوجة. من جهة يتعلق الأمر بمقال كبير نسبيا في 100 صفحة، منشور بمجلة، وهو في الحقيقة محاولة فلسفية غير مكتملة بعد، مقسمة إلى جزئين يتوزعان على 27 فقرة. نُشرت هذه المحاولة في شهر جانفي من عام 1937 في الجزء الأول من مجلة فيلوسوفيا (Philosophia) التي أسسها الكانطي الجديد Neukantianer آرتور ليبارت Arthur Liebert في منفى بلغراد تحت البيان الزمني 1936 unter der Jahresangabe، وتحت عنوان: *أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية*.

من جهة أخرى تشير *الأزمة* إلى حجم نصي شامل لأكثر من ألف صفحة، نُشر في مجلدين ينتميان إلى "الأعمال المجموعة" gesammelte Werke أوما يعرف بهوسرليانا Hua.Husserliana، التي ظهرت منذ 1950، في هوسرليانا VI عام 1954، وفي هوسرليانا XXIX عام 1993.

هذا، وتحتوي هوسرليانا IV إلى جانب النص الذي ظهر خلال عامي 1937/1936 في جزئين، كذلك على الجزء الثالث (III, && 28-73) الذي قدمه هسرل للنشر ثم سحبه بعد ذلك، بالإضافة أيضا إلى مجموعة نصوص مكمِّلة (مقالات وملحقات). أما هوسرليانا XXIX فيمكن فهمها (كمجلد مكمِّل) Ergänzungsband مع نصوص من تلك التي نشرت بعد وفاة هسرل

1 Ernst Wolfgang Orth, Edmund Husserls «Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999. PP. 1- 6 - 7).

Nachlaßtexten والتي تعود إلى الفترة الممتدة من 1934 إلى 1937، وهي تتضمن نصوصا من الأعمال التمهيدية Vorarbeiten ومن التنقيحات أو التعديلات Überarbeitung إلى جانب تصميمات Entwürfe أقل أو أكثر إنجازا مهيّأة للإتمام Fortsetzung وللخاتمة.

بموافقة هسرل وتبعا لحكم البحث المتأخر، بقي النص المنشور عامي 19367/1936 شذرة أو قطعة Fragment. مما يعني أنه ترك عدة أسئلة مطروحة سواء ما تعلق منها بفهمه في تفاصيله im·Einzelnen أو ما تعلق منها بإدراجه في الأعمال الكاملة لهسرل Gesamtwerke. بالمقابل فإننا على وشك أن نضيّع، فيما يتعلق بمنشورات Publikationen 1954 و1993، الاتجاه ضمن مدّ من "النصوص المكمّلة ". طبقا لهذا يتّخذ "كتاب - الأزمة" بالضبط عند القراءة المكثّفة، أكثر فأكثر طابع كتاب خيالي، ففي حين يتميز مقال 1936 بأنه حد تجزيئي وحد تخطيطي في آن واحد، نجد النصوص المكمّلة المنشورة عامي 1954 و1993 بعيدة الآفاق، بالإضافة إلى أنها تملك من الناحية الباطنية طابعا أدبيا حد متنوع، وهذا بغية ضمان الوحدة الفعلية أو الحقيقية لكتاب مثل هذا.

بالإضافة إلى هذا يجب التذكير بأنه يوجد في مجلدات أو أجزاء "الأعمال الكاملة" "هوسرليانا" المنشورة ضمن الجزء IV والجزء XXX، مجموعة من النصوص التي لها علاقة مباشرة بالموضوع مثل المحاضرات الخاصة الموسومة بـ"الفلسفة الأولى" (Hua VI/ VIII)، والجزء الثالث المتعلق بالتذاوت Intersubjektivität (Hua XV) أو "الفقرات والمحاضرات" المتأخرة (XXVII Hua). هنا يوجد، إلى جانب النصوص التي نُشرت بعد وفاة هسرل Nachlaßtexten، نصوص أخرى نُشرت في حياته، والتي يميل البعض إلى الاعتقاد أنه يجب ضمها إلى نصوص *الأزمة*. هذا، ومن المحتمَل أن يكون عنوان "الأزمة" مجرد مناسبة أو دعوة Angebot للقارئ إلى أن يكتب هذا الكتاب

بنفسه، نظرا إلى اشتماله على كل النصوص الأخرى الممكنة، علي إرث يضم بلا شك خمسين ألف صفحة إلى جانب الكتب المنشورة في حياته. إنه ليس من باب الاعتباط Leichtsinn أن يرى الشراح في كتاب ***الأزمة*** من جهة تكرارا للدوافع الفكرية الهوسرلية المبكرة والقديمة جدا، ومن جهة أخرى انفتاحا أو انفجارا Aufbrechen لشيء جديد كل الجدة، الأمر الذي جعلهم يتبنّون على العموم الاتجاهات الأكثر تباينا لتأويله.

ومما تجدر الإشارة إليه أن مقال الأزمة الذي نشره هسرل بنفسه يحتوي على عنوان جانبي "**مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية**"، وهو عنوان يَعد بلاشك بتوجيه معين Orientierung، إنه على كل حال الشيء الذي تتمناه: مدخل إلى الفينومينولوجيا من طرف مؤسسها وأكثر أنصارها Protagonisten، خاصة إذا كان هذا ضمن عرض تاريخي لعمل فكري غني بالنتائج folgenreiches Werk. على أن المقصود في هذه الحالة ليس بطبيعة الحال مدخلا موجّها إلى طلبة مبتدئين و إلى "مهتمين آخرين"، بل إلى دارسين سبق لهم أن خاضوا بعمق عالم أفكار هسرل ومشاكله، أي بالضبط إلى أولئك "العارفين" الذين يجب عليهم في الحقيقة أن يدركوا في إطار التبادل الفكري أنهم يفهمون التصور الفينومينولوجي لهسرل بصورة مختلفة تماما، بل وبصورة متناقضة تقريبا في بعض الأحيان.

مع ذلك فإن مقال ***الأزمة*** لهسرل ليس، لا مدخلا "إلى الفينومينولوجيا" مفيدا من الناحية الديداكتيكية بالنسبة إلى الطلبة، ولا طوبوغرافيا* Topographie ذات طابع تقييمي منظّم للمشاكل ونقدي بالنسبة إلى "العارفين" المتعمقين في أعمال هسرل والمرتبكين verwickelten بصدده في آن واحد. وهذا يرجع إلى سببين:

---

* الطبوغرافيا هي علم يعنى برسم الأماكن ووصف حالتها الطبيعية وبخاصة الانحدارات.

السبب الأول هو أن هسرل المرحلة الأخيرة الذي ما فتئ يعتبر نفسه مبتدئا حتى في سن متقدمة من حياته، لا يمكنه أن يكفّ عن التعمق في كل مرة ومن البداية تماما في المشاكل التي يعالجها، أن يثير جوانب إشكالية جديدة، وأن يعيد النظر فيما سبق أن عالجه. من الواضح أن هذا الموقف لا يتلاءم في شيء مع أي نوع من "المقدمات".

السبب الثاني يتمثل في وجود نص آخر يحمل عنوان "حول مشكلة التمهيد Einleitung للفلسفة الترنسندنتالية الفينومينولوجية" ينتمي إلى المخطوطات الأخيرة المؤرّخة بدقة و يعود إلى صيف1937 [1].

إلا أن المرض الشديد الذي ألمّ بهسرل بدءاً من سنة 1936، خاصة في شهري مارس وأفريل، قد عرقل بالتدريج عمله، إلى أن جعله في النهاية مستحيلا، ففي شهر أوت من عام 1937 صار طريحا للفراش، عاجزا عن الكتابة، إلى أن لفظ أنفاسه الأخيرة في السابع والعشرين من شهر أفريل عام 1938، أي بعد تسعة عشر يوما من عيد ميلاده التاسع والسبعين، وبعد مرض عضال دام سنة إلا ربعا.

في الواقع، لقد كانت السنوات الثلاث الأخيرة من حياة هسرل مضطربة ومثقلة belastet بالواجب الذي ألزم به نفسه، وهو إتمام كتاب ـــ الأزمة، وبالتالي عمل حياته كلها. ففي رسالته الأخيرة التي كتبها هسرل إلى صديق الطفولة Jugendfreund غوستاف ألبرشت Gustav Albrecht بتاريخ 16 ديسمبر 1936، وهذا مباشرة بعد إرساله التصحيحات الأخيرة إلى بلغراد، يتحدث هسرل عن "قوة تركيز فلسفي خارقة للعادة"، "عن كفاح فريد من نوعه من أجل إنجاز هذا العمل الأخير، الأصعب من نوعه من بين كل ما كتبته،

1 E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband Texte aus dem Nachlass 1934 – 1937. Hua XXIX. Herausgegeben von Reinhold N. Smid (Kluwer Academic Publishers, 1993. p. 425-426).

الأصعب من حيث العرض، ولكن أيضا من حيث كونه الخلاصة Zusammenfassung الأخيرة والعمل التنسيقي المتناغم لعمل حياتي الذي استغرق تقريبا خمسين سنة".

ويقول هسرل أيضا: "لقد صار هذا العمل بالنسبة إليّ صعبا بطريقة لا يمكن وصفها، وهذا بسبب عوائق السن Altershemmungen [من جهة]، وفي وقت كان يجب عليّ مع ذلك ألا أكتفي بعرض أفكار قديمة وترتيبها، بل أن أقوم بخطوات Fortschritte مهمّة جدا إلى الأمام بشكل عجيب، أن أكتسب بداهات Einsichten أخيرة في منتهى العمق، من شأنها أن تبرّر طريق حياتي العقلي geistigen انطلاقا من أسباب أعمق بكثير مما كنت أعرف أو على الأقل مما كنت أعي بوضوح".

"لا يمكنني أن أموت مطمئنا ببساطة، إذا لم أفرغ من عملي التأليفي. للأسف يجب عليّ أن أقدم أيضا بعض الإضافات Fortsetzungen التي من دونها يبقى الجزء المطبوع حاليا بلا فائدة، والتي من شأنها أن تعطي في النهاية كتابا ضخما يجب أن يُنشر في المستقبل القريب، بعد عام كما أرجو، ككتاب مستقلّ".

أما بخصوص ما كتبه هسرل في إطار العلاقات السياسية في ألمانيا (في نهاية 1936)، فنذكر هذه الرسالة إلى صديقه النمساوي التي يقول فيها: "... يجب عليّ في نهاية الأمر أن أتمكن من أن أبرهن، على الأقل أمام نفسي أنني لست أجنبيا Fremdling في الفلسفة الألمانية (وبالتالي في هذه الأمة أيضا)، و أنّ كل عظماء die Größen الماضي الذين طالما احترمتهم والذين نَمت أفكارهم ضمن أفكاري في صور جديدة، يجب أن يعتبروني بالضرورة واحدا منهم، إرثا حقيقيا لعقولهم als echten Erben ihres Geistes، وأن يعتبروا دمي من دمائهم".

إن هذه الكلمات لتبيّن بصدق مدى المعاناة التي لقيها هسرل في تلك الفترة، والتي جعلته يفقد الأمل في أن تُنشر كتاباته في ألمانيا، ذلك أن كل المجلّات صارت ترفض نشر مقالاته، كما يصرّح هو نفسه بذلك في نفس

الرسالة التي يختتمها بهذه العبارة الجميلة المليئة بالألم والأمل: "*يجب عليّ إذن أن أتحمّل و أن أكرّس كل دقيقة للعمل*"[1]

لا شك أن هسرل رأى وعاش الأزمة الاجتماعية، الثقافية والسياسية بشكل ملموس، إلا أنه لم يجعلها موضوعا مباشرا لتحليلاته الفلسفية، ذلك أن المحرّك Motiv الحقيقي للأزمة في نظره هو بداهة Selbstverständnis الفلسفة والعلوم نفسها التي لا زالت تتزايد منذ العصر الحديث Neuzeit إلى غاية الوقت الحاضر، وإن تحليل هذه **الأزمة المتعلقة بالثقافة العلمية أو بالعلمية** Wissenschaftlichkeit هو بالضبط موضوع مقال – الأزمة الذي يحاول فيه هسرل فهم الفلسفة والعلوم، رغم كل اختلافاتهما، كظاهرة موحّدة.

يتعلّق الأمر، حسب هسرل، ببرمجات ناقصة Fehlprogrammierungen، برمجات معرفية نظرية، علمية نظرية ومنهجية للتطور الفلسفي الداخلي، وكذا للتطور العلمي الداخلي (من القرن السابع عشر إلى الوقت الحاضر) من شأنها ربما أن توضح الأزمة الثقافية والسياسية المحتملتين.

2- "الأزمة" بين علم النفس و نظرية عالم الحياة

هل يجب أن نعتقد أن نقصا ما في توجهات معرفية ـ نظرية، بالإضافة إلى اختلافات فلاسفة وعلماء فرادى حول المفهوم المناسب للعقلانية Rationalität هي التي أدّت إلى كارثة Desaster الثلاثينات، وأنه من الأفضل محاربة مثل هذه المآسي الثقافية بواسطة فهم أدق للذاتية الترنسندنتالية، وبالتالي لمفهوم علم النفس؟ ذلك أنه من الواضح أن الأمر يتعلق بفهم ما يعنيه علم النفس وبما يمكن أن يعنيه. لا ننسى أن العنوان الأصلي لكتاب هسرل هو: "مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية – أزمة العلم الأوروبي وعلم النفس"[2]، بالإضافة إلى هذا فإن

1 Briefwechsel Bd. IX, S. 127f. , 128,129.

2 Hua XXIX, S. XXV.

محاضرات براغ Prager التي ألقاها هسرل في نوفمبر 1935، يحمل نصها المتحصل عليه عنوان: "علم النفس في أزمة العلم الأوروبي"[1]، بل إن هسرل يشير بصراحة في النص المطبوع إلى "أزمة العلوم الأوروبية وعلم النفس" كعنوان لمحاضرات براغ[2].

هذا، ولم يسجل هسرل العنوان النهائي لمقاله في تصحيحات الدولاب إلا في شهرسبتمبر من عام 1936.[3]

وفي سياق هذه التنوعات المتعلقة بالعنوان يجب أن نذكر أيضا المحاضرة المهمة بالنسبة إلى نسب Généalogie كتاب – الأزمة، وهي المحاضرة التي ألقاها هسرل بفيينا في ماي 1935 والتي تحمل عنوان: "أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة "[4]. بهذا نرى أن موضوع "علم النفس" قد نال حقا حظه من التعمق في اتجاه المسألة الإنسانية – الثقافية.

هسرل نفسه يتساءل: "أزمة في علومنا بهذه البساطة...أليس في هذا الحديث الذي كثيرا ما نسمعه اليوم مبالغة؟"[5]. وفي محاضرة فيينا يتحدث هسرل أيضا عن "موضوع الأزمة الأوروبية الذي كثر تناوله."[6]

هذا، ومما تجدر الإشـــارة إليه أنه في عـــام 1927 نشر كارل بولر Karl Bühler، العالم النفساني الكبير والمتمتع بكفاءة عالية في كل من المجال العلمي النظري، المجال العلمي التاريخي والمجال الفلسفي أيضا كتابه *أزمة علم النفس* الذي لم يخلُ من إشارات ليست بالقليلة إلى هسرل.

---

1 Hua XXIX, S. 103- 139.

2 Hua VI, S.1.

3 Hua XXIX, S. XXXI, XXXII.

4 Hua VI, S. 314- 348.

5 HuaVI, S. 1, Hua XXIX, S. 103.

6 Hua VI, S.314.

إن هذا العمل الذكي والعميق الذي ناقش فيه صاحبه بكل حذر صفة أو حالة التنوع Differenziertheit التي تطبع مهام البحث السيكولوجية والتطبيق السيكولوجي، يمكننا أن نمنحه أيضا معنى ثقافيا عاما بالنسبة إلى تعريف Bestimmung الإنسان في أزمات الحاضر، كما يمكننا أن نستنتج من هذا أن هسرل قد فكر في هذا العمل عند تأليفه لكتاب *الأزمة*، ولا شك أنه تصور أن المستمعين إلى محاضراته بفيينا وبراغ وكذا القراء لمقاله كانوا على وعي بهذا.

إلا أن العجيب في الأمر هو أن هسرل لم يذكر مع ذلك بولر في نصوص *الأزمة* على الإطلاق بشكل صريح، على الرغم من أنه شكره شكرا جزيلا في رسالة بعث بها إليه في جوان 1927، على الكتاب الذي أرسله إليه معترفا له بأنه قرأه "باهتمام حد بالغ mit lebhaftestem Interesse"[1]. غير أنه إذا كان هسرل قد تجاوز في كتابه *الأزمة* أزمة بولر، فإن ذلك يعود إلى صرامة طرحه للإشكال Problemstellung وإلى الاستقلال التام لهذا الطرح. لكن هل يعني هذا أن طرح بولر كان ساذجا وسطحيا؟

في الحقيقة يَعتبر بولر بكل حذر علم النفس - حتى من المنظور العلمي التاريخي والفلسفي - نشاطا علميا جزئيا Einzeldisziplin، بالرغم من تعدد صفاته، كما أن الأزمة بالنسبة إليه ليست أزمة هدم Zerfall وإنما أزمة بناء Aufbaukrise، بهذا يبدو أنه يتجاهل ذلك الخطر الوجودي الذي تتصف به "أزمة هسرل".

أما هسرل الذي لا يُعدّ بالتحديد صاحب اتجاه سيكولوجي Psychologist، بل بالأحرى الممهد للاتجاه المضاد للمذهب النفساني، وهذا منذ "أبحاثه المنطقية" 1900 — 1901، فإنه يرى في الظاهرة النفسية im Psychischen التي تحدّد أيضا "لعلم النفس" مهمته - مشكلة ما هو ذاتي des Subjektiven ببساطة، أي

---

1 Briefwechsel Bd. XIII, S. 46.

مشكلة الذاتية التي لا يمكن تجاوزها، وهذا حتى عند وجود إجماع كلي حول الحقيقة– الذاتية التي تبقى مع ذلك حد ملغزة أو حدّ غامضة.

في الواقع، إن *أزمة* هسرل تأخذ نقطة انطلاقها من لغز الذاتية ومن مشكلة فهمها الذاتي Selbstverständigungsproblem، إنه ما يُعرف بتبديل أو تحويل Konvertibilität الميدان الترنسندنتالي (الفينومينولوجي) بالميدان السيكولوجي والعكس، وهو التبديل الذي أكّد عليه هسرل في رسالة بعث بها إلى بولر بتاريخ 28 جوان 1927، أبرز له فيها تجاهله لكل عمل "نظري" آخر، أو بتعبير آخر لكل عمل علمي نظري نوعي متخصص بهذا الصدد. ولا شك أن التألق والمعاناة اللتين نلمسهما في آن واحد في الفهم الذاتي الذي جاء به هسرل، باعتباره باحثا ضمن جماعة من العلماء scientific community، يعودان إلى هذا الثبات Beharrlichkeit وهذا التمسك بطرح أساسي خاص للمشكلة.

تعد العلوم بالنسبة إلى هسرل مناسبة Gelegenheit لبدء مهمة بحثه الفلسفي الأساسي، ذلك أنها تبين بشكل نموذجي عمل Leistung العنصر الذاتي سواء أكان مدرَكا من قبلها أم لا، الشيء الذي يبيّن لنا لماذا كان في استطاعة هسرل أيضا أن ينتقل في عروضه المتنوعة لعناوين هذا الكتاب من الجمع إلى المفرد ومن العلم إلى العلوم.

فإذا استعمل الجمع فإن المقصود هو الواقع الثقافي لعدة علوم فردية تفترض كل واحدة منها الذاتية، وإذا استعمل المفرد فإنه المجرّد المشترك Kollektivabstraktum: العلم أو (العلمية) التي تشير إلى مثل هذا التجلي الذاتي.

هذا، وتختص السيكولوجيا في نظر هسرل بدور مميّز نظرا إلى تعاملها بالضبط مع الأسماء التي اعتاد التقليد الأوروبي أن يمنحها لما هو ذاتي dem Subjektiven. من هذه الزاوية يمكننا أن نعترف أو نسلّم بأفضلية العنوان

النهائي الذي اختاره هسرل لمقال *الأزمة*، بحيث أنه نجح في وضع الذاتي اصطلاحيا في المكان الذي ينتمي إليه، أي في "الفينومينولوجيا الترنسندنتالية "، هذا يعني أنه تم إدراج النفسي Psychische في العنوان النهائي مرتين، مرة تحت عبارة "العلوم الأوروبية"، ومرة أخرى تحت عبارة "الفينومينولوجيا الترنسندنتالية "، إلا أن هذا يُعدّ في الحقيقة تمزيقا Auseinanderreißen للموضوع، أي لعلم النفس الذي هو بذاته رمز لـــ"الأزمة" كما فهمها هسرل.

إن الشّرعية التي يكتسبها بالشكل الأكثر وضوحا ذلك التناقض الذي يصدر ممّا هو ذاتي، أي في علم النفس، لا يكتسبها في أي موضع آخر، و نعني به التناقض بين الحياتية Lebendigkeit الذاتية أصلا (أو العقلانية Vernünftigkeit الحياتية) التي تنمو انطلاقا منها كل عقلنة Rationalisierung ممكنة، وبين التأكيدات المشيِّئة المتعلقة بكل عمليات العقلنة.

إن الطموح الرئيسي لكتاب هسرل الأخير يتمثل في تحليل المثل الأعلى المعرفي النظري، والعلمي النظري للعلوم المعاصرة المتطورة منذ جاليلي وديكارت، ذلك أن هذا المثل الأعلى للعلمية الطبيعية-الرياضية الدقيقة كان له تأثيره على الفلسفة أيضا، وهذا منذ إعادة إحيائها في العصر الحديث، كما كان له تأثيره خاصة على ما رافق هذا الإحياء من بناء لعلم النفس باعتباره علما مزعوما للذاتية.

هذا، ومما تجدر الإشارة إليه أيضا هو أن هسرل قد أبرز في رسالته الموجّهة إلى بولر عام 1927 دافعا آخر لطالما تعوّدنا اليوم أن نقرأه في آن واحد مع عنوان كتاب - الأزمة، على الرغم من أن هسرل لم يصرّح به في هذا العنوان على الإطلاق، وهو عالم الحياة. فما هي علاقة عالم الحياة بالأزمة التي يحدّثنا عنها هسرل؟

قبل كل شيء يرشدنا هسرل إلى ضرورة تفادي الإشكالية العلمية النظرية المطروحة إلى حد الآن، والتفكير من جديد فيما يسبق في الحقيقة، كل عمل

نظري، أي التجربة الكلية قبل العلمية التي يكون عالم الحياة التجريبي معطى **فيها بشكل ملموس وحيّ**، ذلك أن التعبير بصورة نسقية عمّا يكون حاضرا في هذا الترابط – أي بين التجربة وعالم الحياة – في ضروراته الماهوية، هو المعنى الرئيسي للفينومينولوجيا الترنسندنتالية. طبقا لهذا يجب أن تكون توجيهات العلوم الأساسية جدا، فيما يتعلق بتحديداتها الكلية لمهمتها (أي تلك التوجيهات التي تسبق كل المهام الخاصة وكل المناهج الخاصة) متضمّنة في هذه الفينومينولوجيا. وإذا لم يرجع علم النفس بوعي إلى هذه الحياة قبل السيكولوجية والمدرَكة أيضا بشكل عينيّ تماما، فإنه سيظل غارقا في السذاجة التاريخية وحبيسا befangen للأحكام المسبقة التي تكاد تكون غير قابلة للتجاوز، وهي الأحكام التي نمت بقوة في العصر الحديث ابتداء من ديكارت.

في أول الأمر يبدو موضوع "عالم الحياة" الذي يعلن عن نفسه هنا بشكل "ملموس وحي" تحت عنواني: "التجربة قبل العلمية" و"العالم التجريبي للحياة" غير بعيد المصدر، لكن المشكلة تتمثل فيما يقصده هسرل بالضبط بعالم الحياة هذا – خاصة باعتباره **نظرية عالم الحياة** –.

على الرغم من أن مصطلح عالم الحياة ليس من اختراع هسرل، فإنه ما من شك في أنه ما كان ليجد هذا الانتشار غير العادي اليوم (ومنذ الثلاثينات) لو لم يستخدمه هسرل بهذه الطريقة الإيحائية، ولو لم يتلقاه شراحه وكذا علماء الاجتماع – الذين وظّفوه أحيانا لأغراض خاصة – بمثل هذه الحماسة.

هذا، ويجب الإشارة إلى أن كلمة "عالم الحياة" تمنحنا انطباعا خاصا، كما لو كانت منذ زمن بعيد جدا كلمة عامية umgangssprachliches Wort، وبالتحديد كلمة عالم – حياتية للغة الألمانية. غير أن هسرل يؤكد في رسالته إلى بولر التي تحدثنا عنها سابقا، أن مما **يرتبط بقوة بموضوع عالم الحياة السؤال عن أصل Genesis إدراكنا للحقيقة ومعه السؤال عن تاريخ ثقافتنا العلمية** Wissenschaftskultur. من هنا يجدر بنا أن نتساءل مرة أخرى: ما هو

بالضبط موضوع هذا الكتاب – الأزمة – المتميز بصعوبة تحديد نصه وبعنوانه المتردّد؟

3- موضوع "الأزمة"

في الواقع يتعلق الأمر بثلاث أزمات تؤلف موضوع الكتاب هي:

1- أزمة الذاتية أو لغز الذاتية وما تتضمنه هذه من فهم للذات وللعالَم.

2- أزمة الفلسفة والعلوم كتجليات Manifestationen لمشروع العقلنة المتطور من خلال إنجازات ذاتية. أزمة حدودها وإمكانياتها، معناها الناجح أو الفاشل.

3- أزمة الثقافة باعتبارها عالم الإنسان العيني الذي تبرهن فيه الذاتية العقلانية vernünftige عن نفسها أو تفشل.

هذا، ومما لا شك فيه أن هذه الأزمات الثلاث متصلة ببعضها البعض وأن ترابطها يمكن فهمه ضمن وجهتي النظر التاليتين:

أ- من خلال تحليلات عالم الحياة (باعتبارها تخلص إلى تطبيق توجيهي حي، ملموس وذاتي)

ب- من خلال فهم البنية التاريخية- الأصلانية genetischen لعملية التوجيه (التي تمارسها كل من الفلسفة والعلوم) باعتبارها الذاتية نفسها.

انطلاقا من هذا المخطط يمكننا الآن أن نستخلص من جهة نتيجة وأن نطرح من جهة أخرى سؤالا.

أما النتيجة فتتمثل في أنه قد تمّ بالفعل معالجة المجال الموضوعاتي Themenbereich الأول والثاني في مقال- الأزمة بشكل صريح – حتى وإن تمّ هذا بطريقة خاصة – بينما بقيت أزمة الثقافة (الموضوع الثالث) هناك دون تحليلات ملموسة وأكثر دقة. من هنا يضطرنا المشكل الثقافي إلى جلب نصوص أخرى.

فيما يتعلق بأزمة الذاتية فقد انكب عليها هسرل بالكامل في الجزئين المطبوعين لمقالة– الأزمة، لكنه عالجها بصورة أكثر وضوحا في الجزء الثالث الذي تركه دون نشر.

كما كانت أزمة الفلسفة والعلوم هما الموضوع التفصيلي للجزء الأول والثاني لمقالة – الأزمة بالمعنى الفعلي للرسم البعدي، وهو نوع من الأصل البنيوي Strukturgenesis لتطور الفلسفة والعلوم من جاليلي إلى كانط.

غير أن السؤال الذي يُطرح بالنظر إلى الموضوع الإجمالي Gesamtthematik، والذي لم يعالَج على الإطلاق في النصوص بشكل جيد أو حتى بشكل واضح هو: ما هي العلاقة التي تربط بين هذا التمهيد الجديد للفينومينولوجيا مع ميدانها الخاص، والفلسفة الهوسرلية المنجَزة إنجازا تاما، أي النظرية الفلسفية للقصدية ككل؟ هنا تجدر الإشارة إلى أن هسرل أرسل "تقديما" سابقا لمقالة بلغراد المطبوعة، إلا أن فالتر بيمل Walter Biemel الناشر لهوسرليانا (Hua VI)، لم يضمّه إلى النص الرئيسي، وإنما نسخه كمجرد ملحوظة في مقدمة– الناشر[1]

يقول هسرل في هذا التقديم: "إن هذا الكتاب الذي أبدأه بهذه المقالة التي بين أيدينا، والذي سأكمله في سلسلة مقالات أخرى في "فيلوسوفيا" يأخذ على عاتقه محاولة تأسيس الضرورة التي لا مفر منها لتحول ترنسندنتالي فينومينولوجي للفلسفة على طريق تأمل تيليولوجي – تاريخي teleologisch-historischen لأصول Ursprünge وضعيتنا العلمية والفلسفية النقدية. بعد هذا ستصير مقدمة مستقلة للفينومينولوجيا الترنسندنتالية".

1 Hua VI, S. XIV, Anm.3.

والجدير بالملاحظة أيضا هو أن هسرل يذكر بالفعل حلقة محاضرات براغ عند تسميته أو تعيينه للمناسبة الفعلية للكتاب، إلا أنه لا يذكر محاضرة فيينا لماي 1935.

إن الأمر ليستحق أن نقرأ بشكل أكثر دقة وأن نحلل بعناية فائقة الجملة الرئيسية المتضمّنة في "تقدم" مقالة- الأزمة، حيث يعلن هسرل عن تأمل "تيليولوجي- تاريخي"، عن تأمل "لمصادر" تاريخية بكل بداهة (علما أنه غالبا ما كان هسرل القديم والكلاسيكي يقصد بـ "مصادر" شيئا آخر، أي شيئا معرفيا نظريا يتطابق مع الشعور etwas Erkenntnistheoretisch-Bewußtseinsmässiges.

إن المقصود بالمصادر هنا المصادر التاريخية للوضعية الحالية (المتأزمة krisenhaft) للفلسفة والعلوم. إلا أن مراد Vorhaben هسرل لم يتحقق بعد مع هذا التوضيح التاريخي للمصادر. لهذا كان من الواجب بالأحرى قبل كل شيء، تأسيس "تحول ترنسندنتالي فينومينولوجي ضروري للفلسفة" على طريق هذا التأمل.[1]

4- مفهوم عالم الحياة و المدخل الجديد إلى الفلسفة

إن أول سوء فهم عرفه مفهوم عالم الحياة كان قبل صدور كتاب *الأزمة*، أي ضمن الفلسفة الموجّهة منذ القديم فينومينولوجيا. وعلى الرغم من أن كتاب "*الأزمة*" ومفهوم عالم الحياة الذي يحتل موقعا محوريا فيه، يمثلان تحوّلا أساسيا Kehrtwendung في تفكير هسرل في سنوات حياته الأخيرة، إلا أنه – أي كتاب الأزمة- لا يقدّم شيئا جديدا كل الجدة أو انقلابا بمعنى الكلمة في تطور الفلسفة الهسرلية، بالعكس يعدّ حلقة متصلة مع سلسلة الأعمال السابقة التي أشرف هسرل بنفسه على نشرها، مثل كتاب *الأفكار I* لعام 1913

1 Ernst Wolfgang Orth, Edmund Husserls Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Vernunft und Kultur (Darmstadt: WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT,1999 PP.9-20.)

والتأملات الديكارتية لعام 1930، بل حتى مع المحاضرات الكبرى الأخيرة التي ألقاها هسرل في العشرينات والتي نُشر منها بعد وفاته "*علم النفس الفينومينولوجي و الفلسفة الأولى*".

إن كل هذه النصوص تشترك في الحقيقة في مهمة واحدة غالبا ما شغلت هسرل كثيرا خلال العقدين الأخيرين لحياته، ألا وهي إيجاد الطريق المناسب إلى "الرد الترنسندنتالي الفينومينولوجي"، بتعبير أعم: **المدخل Einführung إلى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية**، وبالتالي إلى ما فهمه هسرل من كلمة فلسفة.

حتى كتاب *الأزمة* يمكن فهمه بهذا المعنى، أي باعتباره مقدمة، كما يدل على ذلك العنوان الجانبي الذي لا يعيره الشراح اعتبارا ملحوظا، والذي يميّز به هسرل كتابه باعتباره "مقدمة إلى الفلسفة الفينومينولوجية".

في الحقيقة يقدم هسرل مفهوم عالم الحياة كحل لمشكلة كلاسيكية للفلسفة وبشكل خاص للفلسفة الترنسندنتالية، وهو مشكل المدخل إلى الفلسفة، وبتعبير ترنسندنتالي فلسفي: مشكل الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الترنسندنتالي الفلسفي. غير أن السؤال المطروح هنا هو: ما هو الفرق بين طريق "المدخل" إلى الفلسفة الفينومينولوجية الترنسندنتالية الذي يشقّه هسرل في كتاب "*الأزمة*" والمحاولات السابقة في هذا السياق؟

الفرق الوحيد هو أن هسرل يبدأ في *الأزمة* بنقد للعلوم المعاصرة، أو بنقد لعصرنا، ذلك أن العلوم هي الشيء الذي يطبع حسب هسرل الحياة في القرن الحاضر. بواسطة هذا البدء بالضبط نشأت إشكالية عالم الحياة. لكن لكي نفهم كيف توصل هسرل إلى هذا، وما معنى الانتقال إلى مدخل للفلسفة انطلاقا من نقد العلوم، علينا أن نفهم أولا ما الذي كان يعنيه لدى هسرل "مدخل إلى الفلسفة" قبل كتاب *الأزمة*.

هنا سيتبين لنا من دون شكّ أن مفهوم العالَم قد لعب دورا أساسيا في إطار الإشكالية القديمة للمدخل، وبأنه ليس سوى مفهوم العالم المثبَّت منذ زمن längst festliegende في تحديداته الأساسية، و الذي تطور في كتاب ***الأزمة*** تحت عنوان "عالم الحياة" بسبب الارتقاء ضمن نقد العلم.

5- مفهوم العالم في إطار الإشكالية الصورية القديمة للمدخل

يمكننا التعبير مبدئيا عن مشكل المدخل بواسطة السؤال التالي: كيف يمكن الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفلسفي؟ لكن قبل الإجابة عن هذا السؤال يجب طرح سؤال آخر هو: ما المقصود بالموقف الطبيعي؟

إنه ببساطة ذلك الموقف الذي تتأسس عليه كل المواقف التي يمكن أن يتخذها الإنسان في حياته قبل وخارج الفلسفة، كما أنه أيضا ذلك الموقف الذي لا يستطيع الإنسان أن يميّزه بوضوح كموقف في حياته المستقلة عن الفلسفة. هذا، وبينما يُعرَّف الموقف الطبيعي من خلال النسيان الذاتي للذات التي تمارسه، فإن ما يميّز **الموقف الفلسفي هو إلغاء عملية نسيان الذات**.

لكن ما المقصود بكلمة موقف؟ إن كلّ موقف يُعدّ موقفا من شيء ما أو بصدد شيء ما Einstellung-zu-etwas، وهذا يعني أنه يملك **متضايفا** Korrelat. وعلى هذا الأساس فإن الموضوعات التي نتعامل معها في إطار موقفنا الطبيعي تتبدل أيضا مع تبدّل المواقف المتنوعة في الحياة اللافلسفية. غير أن الموقف الطبيعي باعتباره الموقف **الأساسي** ببساطة، فإنه يبقى حيا ضمن تبدلات المواقف Einstellungswechsel ضمن حياتنا اللافلسفية. يترتّب على هذا أنه لا يمكن أن يكون هنالك بالنسبة إلى هذا الموقف تبدل لمتضايفه، وأن هذا المتضايف يؤلّف **ثابتا** يكون الإنسان على الدوام في ارتباط معه، بغض النظر عن الموضوعات التي يمكن أن يهتم بها في كل مرة طبقا لمواقفه المتبدلة.

حسب هسرل يتمثّل هذا المتضايف الخاص بالموقف الطبيعي في العالَم. لكن كيف يُعدّ العالم بالتحديد هو الشرط الضروري لكل ارتباط للإنسان بالموضوعات في الحياة اللافلسفية؟

يجيب هسرل: لأن كل الموضوعات تظهر لنا كأجزاء لكلٍّ يشملها في مجموعها، بحيث لا يمكننا أن نصادف موضوعا يكون مستقلا كل الاستقلال عن غيره، فكل شيء مرتبط بشكل من الأشكال بغيره، والسياق الكلي der Gesamtzusammenhang الذي تُنسب إليه كل هذه الارتباطات هو العالَم.

غير أن هذه الأطروحة سرعان ما تصطدم باعتراض هام يتمثل فيما يلي: إن اعتبار كل الموضوعات أجزاء لكلٍّ، هو أمر مسلّم به، إذا فهمنا من هذا الكل فقط مجموع كل الموضوعات.

إلا أن مجموعا ما Summe ليس بالتعريف سوى النتيجة التي نتحصل عليها من عملية جمع أجزاء المجموع Summanden. هذا يعني أن العالم، باعتباره مجموعا لكل الموضوعات، هو الذي يفترض الموضوعات وليس العكس. فبأيّ معنى نفهم، والحال هذه، ادعاء هسرل بأن ظهور الموضوعات بالنسبة إلينا هو الذي يفترض معرفة العالم، وليس العكس؟ من الواضح أنّ هذه الأطروحة في حاجة إلى برهان خاص. وبالفعل يسوق لنا هسرل هذا البرهان على النحو التالي: هناك قناعة تتكرر باستمرار في حياتنا اليومية مفادها أن موضوعا معيّنا يكون موجودا ومتضمّنا لهذه أو تلك الخصائص Beschaffenheiten، كما تنبئنا التجربة أيضا بطريقة مماثلة بأن مثل هذه القناعات تفرض نفسها من حالة إلى أخرى كقناعات لا يمكن إيقافها.

إن كل التجارب المعيشة المخيِّبة للآمال Enttäuschung-Erlebnisse تتمتع بخاصية: صحيح أن الموضوعات الفردية التي تُعدّ موجودة في كل مرة بالنسبة إلينا، تفقد صحتها الوجودية Seinsgeltung ضمن هذه التجارب، إلا أن تصحيح سياق تجربتنا الذي يجب أن نقوم به بواسطة إلغاء الصحة الوجودية،

لا يقود أبدا إلى كف التجربة بشكل تام عن وجودها أو عن صفتها، أي لا يقود أبدا إلى عدم تام، بل فقط إلى وجود بصفة معينة دون أخرى، بحيث تكتسب صفة التجريبية Erfahrbarkeit ترابطا، ومن هنا تبقى ضمن كل حالات الخيبة وعمليات النفي الخاصة بالموضوعات الفردية، قناعة أساسية سليمة تتمثل في الإيمان بأن الترابط الكلي للتجريبية الذي ندرج فيه كل الموضوعات، يتمتّع بديمومة.

وعلى هذا الأساس فالعالم ليس هو مجموع كل الموضوعات، و إنما هو هذا **الترابط الكلي**. وباعتباره كذلك فإنه، مثلما يصرّح هسرل بذلك، **الأرض** التي تستقرّ فوقها كل الموضوعات. وأرض العالم هذه تبقى في **حوزتنا** خلال كل تغيرات التجربة الفردية مع موضوعاتها، بحيث أن الصحة الوجودية للموضوعات تملك على الدوام طابعا مؤقتا فقط. أما العالم فيملك على عكس هذا بالنسبة إلينا، **صحة نهائية** Endgeltung، كما أن وجوده يبقى مفترضا في كل وقت. وهذا ما يسميه هسرل **"الأطروحـــة العامة للمـــوقف الطبيعي"** أو باختصار "التصديق بالعالم" Weltglauben. بهذا المعنى يمكن وصف الموقف الطبيعي باعتباره **الموقف المصدّق بالعالم**، أو كما يقول هسرل: التجربة الموندانية mundane Erfahrung.

من هنا يتبين مبدئيا أن التصديق بالعالم يكون مفترَضا في كل معرفة خاصة بالموضوعات، وبأن العالَم هو متضايف الموقف الطبيعي. وهكذا ينضمّ إلى التحديد الأساسي الأول للموقف الطبيعي، وهو **نسيان الذات** Subjektvergessenheit، تحديد ثان يتمثّل في **التصديق بالعالم** أو الموندانية Weltgläubigkeit oder Mundanität.

اعتمادا على هذا التحديد الثنائي يمكننا الآن صياغة **مشكل المدخل** بشكل ملموس. هذا المشكل يتضمن في الحقيقة **سؤالين جزئيين**، يتمثّل الأول في

السؤال عن الحكم الذي يُعدّ بمثابة الأساس بالنسبة إلى اختيار الموقف الطبيعي. يمكننا التعبير عن هذا السؤال كما يلي:

على أي أساس يستحق الموقف الطبيعي أن يُتخلى عنه، بينما يستحق الموقف الفلسفي أن يُرغب فيه؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تعني بالنسبة إلى الفلسفة تبرير rechtfertigen وجودها الخاص إزاء الموقف الطبيعي، وهو التبرير الذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال نقد الموقف الطبيعي نفسه.

من هنا فإن مشكل المدخل يُطرح مبدئيا في صورة السؤال التالي وهو: **بأي معنى يستحق الموقف الطبيعي النقد عموما؟** في الواقع لا يعطي هسرل، بالمقارنة مع التقليد الترنسندنتالي الفلسفي قبله، أية إجابة جديدة بالفعل، بل يكتفي بتقديم الحجة التالية وهي: طالما أننا لا ننظر إلى الموقف الطبيعي باعتباره موقفا، فإننا لم نتحمل بعد المسؤولية النهائية لحياتنا.

هذا، وإذا سلمنا بأن السؤال الأول قد تمت الإجابة عنه بشكل كاف، فمن الواضح أن مشكل المدخل سيتخذ صورة السؤال الجزئي الثاني الخاص **بالسبب المحرّك Beweggrund الذي يجعلنا ننتقل من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفلسفي**. إن فعل التمهيد يعني في سياق هذا السؤال تحفيز إنسان الموقف الطبيعي إلى قبول الموقف الفلسفي. إلا أن هذه المهمة تتضمن مجددا مشكلتين جزئيتين: المشكلة الأولى تتمثّل في السؤال: كيف يكون من الممكن ماهويا ترك الموقف الطبيعي؟ أما المشكلة الثانية فيعبر عنها السؤال: ما الذي يعطي واقعيا faktisch الدافع الذي يجعل شخصا ما يبلغ هذه الإمكانية ويحوّلها إلى حقيقة Wirklichkeit؟

مبدئيا يبدو أن حل المشكلة الجزئية الأولى لا يتضمن، فيما يتعلق بنقد الموقف الطبيعي الذي رسمنا خطوطه الأولى في الحال، شيئا جديدا، ذلك أنه لا يوجد سوى هذا النقد الذي من شأنه أن يحفّز إلى ترك الموقف الطبيعي. لكن ما

الذي يضمن أن الموقف الطبيعي يمكنه أن يشعر حقا بهذا النقد إلى درجة أن ينشأ لديه من خلال هذا، استعداد حقيقي لممارسة عملية الانتقال إلى الموقف الفلسفي؟ بهذا فإن مشكل إمكانية التحفيز إلى تحويل الموقف يُطرح في صورة السؤال التالي:

بأي شيء يمكن أن يرتبط نقد الموقف الطبيعي ضمن هذا الموقف على العموم، وكيف يكون من الممكن انطلاقا من هذا الموقف نفسه أن يتخذ هذا النقد شكل نقد فلسفي أيضا؟

إن صعوبة هذا المشكل تكمن في أن الموقف الطبيعي يعرَّف بالضبط من خلال **نسيان الذات** **Subjektvergessenheit**، أي من خلال كون هذا الموقف لا يعتبر نفسه أصلا موقفا.

لهذا كان من الواجب أن يكون نسيان الذات قابلا للإلغاء، و إلا لن يكون للنقد الفلسفي للموقف الطبيعي أي معنى. إلا أن نسيان الذات الخاص بالموقف الطبيعي يعني، فيما يخصّ الطابع التمهيدي للإشكالية التمهيدية، أن هذا الموقف يملك طابعا مزدوَجا: إمكانية إلغاء نسيان الذات إلى جانب احتباس متزامن في هذا النسيان. كيف يمكن التوحيد بين هذين التحديدين؟ يحاول هسرل حل هذا المشكل الترنسندنتالي الفلسفي الكلاسيكي من خلال التحديد الأساسي الثاني للموقف الطبيعي وهو: التصديق بالعالم Weltglauben.

من السهل أن ننشئ في الحال العلاقة التالية: إن نسياننا لذاتنا في الموقف الطبيعي إنما يرجع إلى كون الآخر الذي تدركه الذات، أي الموضوع، يشغل انتباهنا نهائيا بمعنى من المعاني، وعليه فإن نسيان الذات هو، على حد تعبير هسرل، ارتماء Verschossensein في الموضوع. إلا أن التحديد الأساسي للموقف الطبيعي حسب هسرل ليس هو الارتباط بموضوع ما، بل التصديق بالعالم.

بهذه الكيفية، ومن خلال النتائج التي تترتب على هذا التصديق بالعالم، يتجاوز هسرل التقليد الترنسندنتالي الفلسفي الكلاسيكي.

هذا، ومما يجب التنبيه إليه هو أن هسرل يطوّر فكرة "الارتباط بالعالم" الخاصة بالموقف الطبيعي انطلاقا من فكرة "الارتباط بالموضوع"، بحيث يجب أوّلا تقديم الطابع المزدوج للموقف الطبيعي من خلال خاصية الارتباط بالموضوع. هذا الارتباط يجب أن يكون على نحو يجعلنا نستطيع أن نقول من جهة: إن امتلاك Haben موضوع ما يعني النسيان الذاتي للذات، ومن جهة ثانية: إن امتلاك موضوع ما يجعل عملية إلغاء نسيان الذات تبدو ممكنة، أي أن هذا الامتلاك لا يحول تماما دون بلوغ الذات ذاتها، ذلك أنه أثناء الارتباط بالموضوع يعلم المكتَسب للموضوع في الوقت نفسه شيئا عن ذاته، أي عن ذاته باعتباره ذلك الذي يستطيع تغيير موقفه بصدد شيء ما. إنني أعلم من خلال التعامل اليومي مع الأشياء، أن الشيء الذي أتعامل معه يظهر لي على نحو مختلف، تبعا للموقف الذي أتخذه منه. إن المثال البسيط والمفضَّل لدى هسرل بهذا الصدد هو إدراك موضوع زماني- مكاني مثل الطاولة. إن هذه الطاولة التي أمامي تُظهر لي تحديدات مختلفة، تبعا لعزمي أن أراها من هنا أو من هناك. إن الموضوع يقدِّم نفسه إذن بشكل مختلف، تبعا لوضعية التجربة التي أعيشها والتي تفتح أمامي في كل مرة، طبقا للمناسبة المتاحة، آفاقا معينة لإدراك الموضوع. بهذا فإن الوضعية التي تُعطى لنا الموضوعات طبقا لها تتوقف على الآفاق الظرفية الموقعية situativ-okkasionellen Perspektive التي تظهر لنا فيها، أما اختيار هذه الآفاق فهي مسألة ممارسة ذاتية. وإذا كانت كل الموضوعات تعطى لنا آفاقيا perspektivisch، فإنني خلال تعاملي مع الكيفيات الآفاقية للظهور والإعطاء، أكون واعيا بذاتي بصفتي ذلك الذي يمكنه توجيه التعامل. وعلى الرغم من أن هذا الوعي غالبا ما يبقى غير معبَّر عنه، فإنه يمكنني مع ذلك أن أجعل المساهمة الذاتية في تحقيق عملية تجلي الآفاق موضوعا لانتباهي، ويحدث

هذا عندما أتشاجر على سبيل المثال مع شخص آخر وأقول له: إن تصورك للموضوع ليس إلا نتيجة للآفاق التي اخترتها ونتيجة لموقفك.

غير أن السؤال الذي يبقى مطروحا هو: كيف تعني التجربة المتعلقة بموضوع ما، في نفس الوقت، احتباسا في هذا النسيان للذات؟

في الحقيقة، إن ما يشكّل موضوع انتباهي بمعنى من المعاني، ليس هو تنوع الكيفيات التي يُعطى لي بها موضوع ما، بل الموضوع نفسه. صحيح أنني على وعي بشكل من الأشكال بأن الموضوع لا يمكن أن يعطى لي إلا في كيفيات تجلٍ آفاقية معينة، إلا أن كيفيات التجلي هذه ليست موضوعا بالنسبة إليّ، إنها لا تمثّل بالنسبة إليّ سوى عبورا ضروريا إلى الموضوع نفسه. إنني حقا على وعي بأن المهمّ ليس هو كيفيات الإعطاء بل الموضوع، هذا الأخير هو ما هو في ذاته، أي في استقلال عن الكيفية التي يكون بها أو يظهر بها بالنسبة إليّ في كل مرة موقعيا situativ.

إن الموضوع، بعبارة أوضح، مستقلّ ومفارق لكيفيات التجلي التي تتوقف على ممارستي الذاتية. لهذا تبقى كيفيات التجلّي هذه في الظّل، أي مستترة عن شعوري، من أجل أن يُقدَّم إليّ الموضوع في وضوح تام. غير أنني أنسى ذاتي بالضبط خلال تركيز اهتمامي على الموضوع.

لكي أكون إذن على وعي صريح بذاتي، فإنه يجب عليّ ألا أهتم بالموضوع، بل بكيفيات التجلي الآفاقية التي يتوقف تحقيقها عليّ أنا نفسي. بهذا نكون قد رسمنا مبدئيا النموذج الفينومينولوجي الأساسي لاكتساب الموضوع Gegenstandshabe. لنوضّح الأمر أكثر.

يتمثّل الطابع الفينومينولوجي في هذا النموذج، بالنسبة إلى هسرل، في كونه- أي النموذج- يسترشد بالتجلي، أي التجلي- في — كيفيات الإعطاء. بالإضافة إلى هذا فإن هذا النموذج يقدِّم في الحقيقة أيضا، بالنسبة إلى هسرل،

الأساس لتوضيح العلاقة بين التصديق بالعالم و نسيان الذات التابعَين للموقف الطبيعي. هذا الموقف الذي يرتبط بالعالم في صورة الأطروحة العامة Generalthesis التي تقول: العالم موجود كأرضية Boden، حتى وإن تغيّرت التجربة الفردية الخاصة بالموضوعات، بحيث سواء كنت أرى الطاولة من هنا أو من هناك، فإنني مقتنع دائما بأنني أتعامل مع شيء ما، مع شيء يعطى بشكل ضروري حقا ضمن تنوع كيفيات التجلي، إلا أنه يتجاوز أو يفارق transzendiert في هويته الثابتة هذا التنوع. نفس الشيء ينطبق على العالم الذي يكون في هويته شيئا ثابتا، ومنه عبارة "أرضية".

هذا، ومما تجدر الإشارة إليه أنه بينما يكون الشيء Gegenstand وليس كيفيات التجلي هو موضوع Thema التجربة المتعلقة بالموضوعات، فإن ما يحدث في عملية التصديق بالعالم هو العكس، بحيث أنني أكون، فيما يتعلق بالموضـــوع، مهتما بالتجارب الفرديـــة الخاصة بالموضـــوعات Gegenstandserfahrungen. إن استمرار الصحة النهائية Endgeltung للعالم جنبا إلى جنب مع استمرار تجربتي، لا ألاحظه باعتباره كذلك، و إنما ألاحظه فقط بشكل غير مباشر، أي من حيث أن استمرارية التصديق بالعالم تسمح لي أن أعوّض في كل مرّة الخيبة المعيشة، بواسطة تحويل المضمون الموضوعي لتجربتي.

هكذا، لا يُعدّ العالَم إذن موضوعا بالنسبة إلى الموقف الطبيعي، وهذا بصورة راديكالية تتمثل في أننا قلّ ما نلاحظ في هذا الموقف الأطروحة العامة المفترَضة باستمرار، الشيء الذي يجعلنا لا نعترف بالوجود إلا للموضوعات وليس أبدا للعالم، هذا العالم الذي نضع مع ذلك هذه الموضوعات على أرضه.

من هذه الزاوية تكون التجارب الفردية المتعلقة بالموضوعات ضرورية بالنسبة إلى معرفة العالم Welthabe في الموقف الطبيعي، تماما مثلما تُعدّ كيفيات التجلي ضرورية بالنسبة إلى معرفة الموضوع الفردي، وهذا بالضبط لأن العالم

يبقى بخلاف الموضوع الفردي، غير قابل لأن يُتخذ كموضوع أساسا. لكن ألسنا هنا بالضبط أمام موازاة Parallelisierung خارجية بحتة؟ فإذا كانت التجارب الفردية المتعلقة بالموضوعات ضرورية من أجل معرفة العالَم، فإن هذا لا يعني بعد أنها، طبقا لبنيتها الداخلية، تشبه كيفيات تجلي العالم.

باستطاعتنا التغلب على هذا الشك من خلال وصف ملموس لمفهوم الأطروحة العامة. إن كيفيات إعطاء موضوع ما تكون تحت تصرّفي باعتباري المنتج لها، كما أن قدرتي التامة على القرار والعزم، هي التي تتيح لي أن أحدّد كيفيات التجلي التي يُعطى لي فيها الموضوع. لكن ما المقصود بالضبط بكيفيات التجلي؟

إنها ببساطة إمكانيات ممارستي **Vollzug** الذاتية الحرة، إنها على – حد تعبير هسرل – "قدراتي" أو كيفيات قدرتي على الإدراك. وبما أن قدرتي على تحويل المواقف أو الآفاق هي دائما قدرة حرة، فإنه لا يتحتم عليّ أن أبقى في كل مرة مرتبطا نهائيا بموضوع ما، بل إنني سأنتقل بالأحرى من موضوع إلى آخر، أدرك علاقات أكثر أو أقل تعقيدا بين الموضوعات. فمن خلال شعوري على سبيل المثال بهذه الطاولة كشيء يوجد في مكان ما، تتحدّد مباشرة بطريقة غير مموضعة إمكانية توجيه الانتباه إلى السؤال عن كيفية القدرة على الخروج من هذه الغرفة أو النظر إلى خارجها. إن هذه القدرات قد تتضمن من جهتها الإحالة اللامتموضعة – أي التي لا يمكن أن تُتخذ موضوعا – إلى البيت الذي توجد فيه هذه الغرفة Raum ، إلى المدينة التي يوجد فيها هذا البيت...إلخ.

بهذا فإن الوعي اللامتموضع* بأنماط الإعطاء يبدو عند التأمل الملموس، باعتباره وعيا بسياق إحالة Verweisungszusammenhang شاملة، هذا

* تعني هذه الكلمة "اللامتموضع" الشيء الذي لا يمكن أن يُتّخذ موضوعا، و ذا بالضبط معنى الكلمة الألمانية .unthematisch

السياق الإحالي الذي نعيه في أنماط الإعطاء، يسميه هسرل الأفق Horizont، أما الوعي بالقدرة، أي الوعي الذي يكون فيه الأفق حاضرا الآن كسياق يمكن إثارته، فيسميه الوعي بالأفق. هكذا، في كل تجربة متعلّقة بشيء من الأشياء تنفتح أمامنا آفاق، إلا أن هذه الآفاق لا تُعطى على انفراد، إلى جانب بعضها البعض، بل إنما تكون قابلة للارتباط مع بعضها البعض في السياق التجريبي الملموس بواسطة علاقات إحالية.

هذا السياق الواحد والوحيد، الشامل لقابلية ارتباط كل الآفاق ببعضها البعض، يملك هو بدوره طابع الأفق، وهذا الأفق الكلي ليس شيئا آخر سوى العالَم.

بهذا تتضح فكرة الأطروحة العامة، وكذا الزعم بأن العالَم يكون مفترضا في كل التجارب الفردية المتعلقة بالموضوعات. إن أرض العالَم التي لا يمكننا مغادرتها مع أية تجربة نفي أو خيبة، ليست إذن شيئا آخر سوى العالَم باعتباره الأفق الكلي الواحد. من هنا يتضح لنا كيف تكون أيضا التجارب الفردية المتعلقة بالموضوعات، طبقا لبنيتها الداخلية، شيئا مثل أنماط إعطاء العالم.

إن كل شعور بالموضوع Gegenstandsbewusstsein – يمكن أن يُتخذ موضوعا – يفتح في الحقيقة، على شكل إحالات متنوعة، مجالا لا متموضعا لتجارب ممكنة، وبالتالي أفقا، و بهذا المعنى يكون تنوع التجارب الفردية الخاصة بموضوع ما، شيئا يشبه تنوع أنماط تجلي العالم الواحد. إن الاكتساب الحقيقي Habe واللامتموضع للعالَم الواحد المتماثل، المستمر في بقائه، يتم من خلال الانتقال ضمن تنوع التجارب المتعلقة بالموضوعات الممكنة آفاقيا، وهذا يدلّ على أن هسرل إنما ينطلق، عند تحليل –عملية– التصديق بالعالم، من التجربة الفردية المتعلقة بالموضوعات.

هكذا يمكننا فيما يتعلّق بمشكل التمهيد، أن نستخلص من كل ما سبق أن الطابع المزدوج للموقف الطبيعي ــ أي إمكانية التخلص من نسيان الذات مع

الاحتباس في هذا النسيان في آن واحد- كان قد تحوّل في بداية الأمر بشكل مؤقت، إلى شيء قابل للملاحظة بواسطة التجربة الفردية المتعلقة بالموضوعات، أما الآن فيمكننا توضيح هذا الطابع المزدوج من خلال – عملية – التصديق بالعالم نفسها.

من جهة ترجع إمكانية تجاوز نسيان الذات في الحقيقة، إلى أن التصديق بالعالم الذي لا يتوقف أبدا، يكون حاضرا بشكل واضح في الشعور المختص بالأفق، كما ترجع أيضا إلى أن هذا الشعور هو شعور بإمكانيات Potentialitäten الممارسة الذاتية.

ومن جهة أخرى يجعلنا التصديق بالعالم نفسه محبوسين بشدة في نسيان الذات، وهذا بالضبط لأن العالم هو الشيء الذي لا يمكن أساسا اتخاذه موضوعا بالنسبة إلى الموقف الطبيعي das grundsätzlich Unthematische ist.

من كل ما سبق نفهم إذن لماذا يدعو هسرل إلى تجاوز الموقف الطبيعي، وإلى تجاوز كل ما من شأنه أن يؤديّ إلى نسيان الذات، غير أن هذا التجاوز لا يعني الإلغاء التام، بل نوعا من **النقد للموقف الطبيعي** من جهة، وللعلوم الوضعية أو **المذهب الوضعي** من جهة أخرى الذي عزّز وثبّت مسألة نسيان الذات، إلى درجة أن جعلها شرطا للروح العلمية الوضعية، وهذا بالضبط من خلال اتخاذه العالَم موضوعا كغيره من الموضوعات. لكن أليس من المفروض أن يؤدّي هذا بالأحرى إلى وعي الذات لذاتها، و هذا من خلال وعيها بممارستها للمعرفة المتعلقة بالعالم؟

يعتقد هسرل أنه فقط عندما يتُصوّر العالم كأفق، يمكن للذات أن تُدرَك باعتبارها الممارِس لعملية تجلّي الموضوعات. إذا لم يحدث هذا، فإن الأنا – الممارِس ينسى نفسه في الموضوعات الموضَعة من قبَله.

لكن ما معنى إدراك العالم كأفق؟ هل يشير هسرل بهذا إلى عالم الحياة Lebenswelt؟ وكيف يمكن لهذا الإدراك أن يكون طريقا إلى تجاوز نسيان الذات، وبالتالي إلى الفلسفة الحقيقية؟

يقول هسرل: "إن عالم الحياة، هذا العالم الذاتي والنسبي بشكل خالص... هو، على الرغم من أن هذا يبدو متناقضا، الأرضية التي يبني عليها العلم الموضوعي أشكاله Gebilde الخاصة بحقائق "نهائية"، "أبدية"، بأحكام صحيحة بشكل مطلق، في كل زمن وبالنسبة إلى الجميع"[1]

هل يميل الموقف الفينومينولوجي بهذا إلى الموقف الطبيعي أكثر منه إلى الموقف الوضعي؟ أم أنه يتأرجح بينهما، وبأي معنى؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها تتطلّب منّا أن ننطلق من جديد من نقد هسرل للعلم الموضوعي، وهذا نظرا إلى اعتقاده بأن الغاية الأساسية للفينومينولوجيا وللفلسفة عموما متضمّنة في **القصد** غير المصرَّح به للعالِم، ألا وهو الوصول إلى **حقائق أبدية**.

---

1 Hua.VI, p. 465.

القسم الرابع

الوحدة الترابطية للأنا والعالم كحلقة وصل بين الفينومينولوجيا الترنسندنتالية والفينومينولوجيا الموندانية

الفصل الأول
ردّ العلم الموضوعي إلى قبليّ عالم الحياة

1- ضرورة إبراز القصدية المؤسّسة للعلم الموضوعي

من المعلوم أن الفكرة الأساسية التي تقود العلم هي أن موضوعه، أي طبيعة الأشياء محدَّدة في ذاتها، لذلك فمن الممكن تأسيس معرفة صحيحة ومطلقة في ذاتها. إن كل علم يضع هدفه télos المتعلق بالكمال المثالي، وهي الحالة التي يملك فيها موضوعَه امتلاكا ذاتيا Selbsthabe وبشكل كامل. إن كل علم، بما في ذلك العلم التجريبي، يتضمن تيليولوجيا، وكل معرفة تقصد كمالا، يقينا لا نملكه بعد، أو حدّا، حتى لا نقول فكرة، لا يمكنها بلوغه في الواقع*.

غير أن هذه البنية القصدية المتضمَّنة في كل عملية معرفية لم تجد بعد وسيلة ملائمة للتعبير عن نفسها، ولجعل نفسها موضوعا على نحو دقيق، بل بقيت حبيسة الطابع التجريبي دون أن تبلغ الأيدوس eidos الخالص، أو الفكرة كفكرة. وتجدر الإشارة إلى أن تطبيق العلم الرياضي على المعرفة، وبشكل خاص على العلم الفيزيائي هو الذي سيسمح بموضعة هذا الاتجاه نحو الدقة، الذي نجده حتى في الموقف الطبيعي، وبالتعبير عنه بشكل مطابق.

كما أن هذا التطبيق بالضبط هو الذي كان أصل التطور الخارق الذي عرفه العلم المعاصر.

في الواقع لقد كانت الهندسة الإقليدية تمثّل في القديم و بالنسبة إلى رجال النهضة، النموذج المثالي للمعرفة الدقيقة، ذلك أن موضوعها محدَّد في ذاته وبكيفية مطلقة. بالإضافة إلى هذا فإن العالَم اللانهائي للموجود الرياضي محدَّد

---

*يعتقد هسرل بوجود قصدية ساذجة قبل التعليق الفينومينولوجي. أنظر: Krisis. S. 239

بكيفية تجعل من الممكن لمنهج مثالي لفكر استنباطي-تأسيسي أن يكشف بشكل قبلي عن الأشكال التي سبق أن وُجدت مثاليا وحقيقة.

بهذا تمثّل الهندسة نموذجا لعلم قبلي مستقل عن الواقع، قابل لبناء مجال لانهائي من الأشكال Gestalten الممكنة. هذا البناء يُعدّ في الوقت نفسه المعرفة الخاصة بالموضوع الرياضي، ذلك أن الموضوع الرياضي لا يكون معروفا إلا في حالة ما إذا كان مؤسّسا ومبنيا.

لكن ما علاقة كل هذا بالفينومينولوجيا؟

مبدئيا نقول إنه من الممكن أن يكون في هذا مثالا مصطنعا للفينومينولوجيا باعتبارها علما ذاتيا وتأسيسيا لمعنى العالَم. غير أن الرياضيات لا يمكنها أن تتوقف عند حدّ المعرفة الخالصة المثالية لعالَم رياضي ممكن. إن عالِم الهندسة مثلا، من خلال وعيه بالدقة المثالية لبناءاته، لمفاهيمه، وإذا كان بالإضافة إلى هذا وإلى حد ما، فيلسوفا واعيا بمجهود المعرفة غير الرياضية من أجل بلوغ دقة أكبر دائما، فإنه لا يمكنه ألا يتصور **تطبيق منهجه الرياضي على معرفة العالم الواقعي**، ومن هنا على كلية الموجود[2]. إن هذا التركيب الجريء بين الفيزياء والرياضة قد أتاح من جهة، للعلم الفيزيائي أن يكتسب الدقة التي لم يكن يملكها، أي المثالية l'idéalité التي كان يبحث عنها بالضبط، ومن جهة أخرى، أمدّ الرياضيات نفسها بالملء المادي الذي كان ينقصها.

بهذا المعنى يكون تطبيق الرياضيات على الفيزياء، وبالتالي ترييض الطبيعة الجسمية قد عاد بالفائدة على كل من الرياضيات والفيزياء معا، كما أتاح للعالَم المادي أن يلج المثالية، وللمعرفة الفيزيائية أن تبلغ العقلانية. وهذا هو بالضبط مبدأ الفيزياء الجاليلية.[1]

1 Krisis, p. 20.

مع ذلك فإن ترييض الطبيعة لا يخلو من تعقيدات، نظرا إلى أنه يدخل في المعرفة الفيزيائية الرياضية نسبية ونقصا in-finitude لم تكن تعرفهما الرياضيات الخالصة بنفسها. إن العالَم الرياضي لانهائي بالفعل لأنه عالَم ممكن، كما أن الموضوع الرياضي نفسه، هذا الشكل أو ذاك، محدَّد في ذاته، وليس بحاجة، من أجل تحديده الخاص، إلى اللجوء إلى مبدأ خارجي. بعبارة أخرى، إن تحديد الموجود الرياضي هو تحديد داخلي مطلق، ومن هنا فإن دقّته هي دقة في ذاتها وليس بالمشاركة[1].

إن هذا المطلق الذي نجده في العلم الرياضي يتأتى في الحقيقة من التجانس الأساسي للموجود الرياضي الذي يتميّز بمثاليته الخالصة، إلا أن تطبيق الرياضيات يتضمن بالتعريف اتصال هذه الأخيرة بمجال مادي غير متجانس، الشيء الذي يمنع العلم الفيزيائي- الرياضي من بلوغ نفس درجة وضوح العلم الرياضي الخالص، لهذا نجده يسعى دائما نحو تجانس كامل هو الترييض المثالي. ليس هذا فقط، إن الأمر يتعلق أيضا بالاتجاه نحو مثل أعلى، أي بتيليولوجيا مثالية.

من هنا فإن ترييض الطبيعة هو بمثابة تجريد لها، إلا أنه تجريد بالاشتراك مع المثالية الخالصة للرياضة، بمعنى أن دقة الموضوعات الفيزيائية أو المعارف الفيزيائية هي دقة بالاشتراك مع الدقة الرياضية.

هذا، وتُظهر التيليولوجيا المجرَّدة للعلم الفيزيائي- الرياضي نوعا من الثنائية الجدلية بين الواقعة fait والفكرة، ذلك أن الرياضيات المطبَّقة على معرفة العالم الفيزيائي تجرّد منه الصورة المطابقة القابلة للترييض بشكل مباشر. إلا أن هذه العملية تتطابق مع وجهة نظر خاصة، ليست هي وجهة نظر التجربة الأصلية التي تعطى لنا فيها الموضوعات الطبيعية. إن هذه الأخيرة تعطى لنا بشكل أصلي في ملء حسي بملأ، بمعنى من المعاني، "الصورة" المجرّدة بواسطة العلم الرياضي،

1 Krisis, p. 24.

وهذا يعني أنه يوجد جانب من الموضوع المادي لا يستطيع العلم الفيزيائي- الرياضي تأمّله، ونعني به الصفات الحسية للموضوع (اللون، الصوت، الرائحة، إلخ). بهذا يتبيّن أن عقلانية ومثالية العلم الفيزيائي- الرياضي مرتبطتان بتحديد أساسي لموضوعه، فهما يُقصيان كل ما يمثّله الموضوع الخاص بالنسبة إلى الحواس، أي المحسوسات الخاصة، ولا يحتفظان سوى بالمحسوسات المشتركة نحو الامتداد، الكم...إلخ[1].

بهذه الكيفية إذن ظهر التمييز بين الشيء الحسي (Sinnending) والشي الفيزيائي (physikalisches Ding)، إلا أن التقليد - العلمي- قد شوّه تماما معنى هذا التمييز، وذلك بتبديله بتمييز آخر بين ما يسمّى الصفات الثانوية والصفات الأولى، واعتبار الصفات الثانوية ذاتية بشكل خالص، والثانية بمثابة الموجود الوحيد المفارق.

هذا، ويعتقد هسرل أن مشروع جاليلي قد تمثّل بالضبط في إثبات العقلانية الكلية للواقع الفيزيائي، أي إمكانية ترييضه ترييضا كليا، الشيء الذي جعله يعتقد - أي جاليلي- بأن هناك تواصلا راديكاليا بين الشيء الحسي والشيء الفيزيائي، بين ما سُمّي منذ ذلك الوقت الصفات الثانوية والصفات الأولى، بحيث إذا كانت هذه الأخيرة تتميز بقابليتها المباشرة للترييض، فإن الصفات الثانوية تتميز بقابلية غير مباشرة للترييض.[2] هكذا يمكن أن يكون الواقعي الفيزيائي عقليا بكل تأكيد، غير أن هذه العقلانية النابعة من تطبيق الرياضة على الميدان المادي هي فكرة، بمعنى أن الواقع الفيزيائي يسعى إلى ما لانهاية، نحو عقلانية رياضية كاملة وبالتالي مثالية، غير أن هذه العقلانية عوض أن تحدّد الميدان المادي في ذاته وبشكل مطلق، فإنها تحدّده خارجيا بواسطة قياس أو تقنين مثاليين. إن العالِمَ الفيزيائي يتجه فعلا نحو العقلانية، نحو الترييض، ومن هذه

1 Krisis, p. 27.
2 Krisis, p. 32.

الزاوية يمكننا أن نعتبره عالمًا رياضيا، عالمًا عقليا في ذاته، بشرط أن نمنح هذه العبارة المعنى الذي لها من وجهة نظر قصدية- مثالية، وهي التي يكون فيها الما-هو في ذاته بمثابة التيلوس télos المثالي.

من المؤكد أن الشّيء الحسي ليس هو الدال le signe على الشيء الفيزيائي، لأن الدال لا يعطي أبدا مدلوله في هويته ipséité، لكن الشيء الحسي يعلن عن الشيء الفيزيائي ذاته، الذي لا يمكن أن يكون بالمقابل معلنا سوى في نفسه. بعبارة أخرى، إن الشيء الفيزيائي لا يمكن أن يُعطى إلا بطريقة حسية في أفعال تجلّ حسية متنوعة هي بالضبط الشيء الحسي. بهذا فإن الشيء الفيزيائي متضمّن في فعل التجلي الخاص بالشيء الحسي، وهو يتعالى transcende على عملية الإعطاء الأصلي لهذا الأخير، لكنه لا يتعالى مع ذلك على العالم الحسي المعطى في الشعور، ولا على الشعور نفسه. أما دور العقل فيقتصر فقط على إبراز الطبيعة الفيزيائية التي لا تظهر، لكنها تعلن عن ذاتها في ذاتها، وتتمتع تبعا لذلك بمفارقة أسمى من مفارقة الشيء الحسي في الطبيعة التي تظهر، إلا أن كلاهما محايث للآخر. ذلك أن ما يُعطى للشعور بطريقة مادية ليس فقط بالضبط ما يظهر من الشيء، وإنما بكل بساطة هذا الشيء نفسه، أي كلية هذا الشيء طبقا لمعناه الشامل[1] الذي يتضمن بالضرورة القاعدة الفيزيائية substrat الخاصة للتحديدات الدقيقة للعلم الفيزيائي- الرياضي، باعتبارها إحدى مراحله المؤسّسة.

غير أن التقليد لم يسلك هذا الاتجاه، أي أنه لم يأخذ بعين الاعتبار سوى التمييز الراديكالي بين الشيء الحسي والشيء الفيزيائي، معتبرا هذا الأخير وحده الوجود الحقيقي للأشياء، ومن هنا اعتقد أن العلم الفيزيائي هو وحده الذي يمكن أن يحدّد الوجود الحقيقي في ذاته للأشياء.

وإذا كانت الصفة الأولى أو الشيء الفيزيائي يتجاوز مضمون الشيء في جملته، على نحو ما يُعطى لنا في تجربة حضوره الجسمي، فهذا يعني أن الطبيعة

---

1 Ideen I, p. 338.

في ذاتها رياضية، وأن كل صفة أخرى (ثانوية) لا يمكنها إلا أن تكون ذاتية، ولا يمكنها أن تستجيب للمتطلبات الموضوعية لعلـــم أصلي authentique. وعلى هذا الأساس تخلّت وتتخلى الفيزياء الرياضية، الموجَّهة بواسطة فكرة العلم الموضوعي، عن كلّ ما ينتمي حسبها إلى الحسي الذاتي، أي معطيات الإدراك الحسي من صوت، لون، رائحة..إلخ، لتحتفظ فقط بالامتداد étendue، أي بالكم quantité الذي تعتبره ماهية العالَم الفيزيائي ذاتها.

لكن، إذا كانت الفيزياء المتصوَّرة على هذا النحو تُلقي بكل المعطيات الحسية في ميدان الذاتي، لتجعلها بعد ذلك موضوعا للعلم الذي ينبغي عليه، في نظرها، أن يهتم بما هو ذاتي، وهو علم النفس، وإذا كانت تحتفظ فقط بما تعتبره الماهو- في ذاته l'en- soi (الرياضي) العقلي للأشياء المادية، فهذا لا يمنع من أن يكون هذا الماهو- في ذاته العقلي بمثابة السبب الخاص المؤثّر بالنسبة إلى المعطيات الذاتية للإدراك.[1] انطلاقا من هنا ازدهرت الحجة الفلسفية التي تزعم إمكانية **استخلاص وجود العالم الخارجي انطلاقا من هذه المعطيات الذاتية للإدراكات**. لكن المشكلة هي أن هسرل يذهب إلى أن الاعتقاد بوجود رابطة سببية بين الشيء الحسي والشيء الفيزيائي هو تصور غير معقول، أسطوري، بل هو عمى إزاء طبيعة التجربة الخارجية، و**خلط** بين الأنا l'égo والنفس الإنسانية، وبالتالي **بين الترابط القبلي القصدي والسببية السيكوفيزيائية**.

في الواقع تفترض الحجة الآنفة الذكر كتمييز واقعي بطبعه، التمييز الموجود بين الصفات الثانوية والصفات الأولى، في حين يتعلّق الأمر بالنسبة إلى هسرل بفرق في درجة الموضوعية (يتعلق الأمر إذن بالقصدية). بالإضافة إلى هذا فإن هذه الحجة تخلص إلى تبديل العالم الواقعي والمادي للأجسام الفيزيائية بطبيعة مجرّدة idéalisée، أي بالضبط بقاعدة مصورَنة وقابلة للترييض المباشر، وبالتالي بقاعدة لا تبرزَ إلا في صياغتها الرياضية. بهذا يصبح العالَم عالما رياضيا محدَّدا

1 Ideen I, p. 122.

بصورة مطلقة، أي عالما لم يعد يظهر في عينيته المادية التجريبية المعيشة بشكل مباشر، أي كعالم حياة، وإنما في بنية صارمة، في نسق مثالي معبَّر عنه بشكل مناسب في الصيغ الرياضية لعلم مقنَّن technicisé، أي عالَما ضيّع، بتعبير آخر، معنى أصوله القصدية. أما فيما يتعلق بالمعطيات المباشرة للإدراك فلم تعد لها أية قيمة موضوعية ولا علمية، فهي "ذاتية" بصورة خالصة*. الشيء الوحيد الذي يوجد في ذاته، الشيء الوحيد الذي يتمتّع بحقيقة مطلقة وبدقة مثالية exactitude هو **الطبيعة المجرَّدة** idéalisée!

ها نحن إذن من جديد أمام الافتراض المسبق "الساذج" للعلم، والمتمثل في ما يسمى "التحديد في ذاته" للعالم الفيزيائي، أي التأكيد **بأن ماهية العالم الفيزيائي رياضية**، وهي موضوع لعلم كامل exhaustive مثالي يتمتع بحقيقة مطلقة. هذا الافتراض المسبق صار "طبيعيا" تماما بالنسبة إلى جيلنا، أي أنه أصبح بداهة وحقيقة أولى مطلقة ليست بحاجة على الإطلاق إلى توضيح قصدي.

إن هذا الافتراض المجرَّد للعلم الفيزيائي، وكذا كل افتراض مسبق مثالي مقبول بشكل قبلي عموما، هو في جملته **تقنين** technicisation، حسب تعبير "***الأزمة***" ذاتها. من هنا كان نقد الوجود l'être في ذاته والحقيقة في ذاتها المتعلقين بالحكم في" ***المنطق الصوري والترنسندنتالي***" وكذا نقد تقنين العلم في" ***الأزمة***" متوازيين.

هذا، ويكمن الخطأ حسب هسرل، في التمييز بهذه الصورة الراديكالية بين الصفة الثانوية والصفة الأولى، بين الشيء الحسي والشيء الفيزيائي واعتبارهما موضوعين من طبيعة مختلفة، وهو خطأ يتنافى مع القصدية ذاتها، بل إن تقنين الرياضة نفسه هو نسيان للقصدية، لأصل المعاني، ذلك أن الأصول المحفّزة

---

*كما لو أن الصيغ الرياضية، أي الطبيعة المجردة نفسها لم تكن ذاتية، مع العلم أنها مؤسّسة.

للرياضة، كما لا يخفى، تعود إلى الفن التجريبي لقياس الحقول، مثلما يشير إلى ذلك مصطلح الهندسة[1] . فهذه الأخيرة كانت في القديم مجرّد تقنية ابتدائية مطبقة مباشرة من أجل تحقيق منفعة عملية، غير أنه مع مرور الزمن بدأت تختفي بالتدريج الأصول المحفزة التي تنتمي إلى عالم التجربة المباشرة، بحيث تقننت الرياضة وفقدت معنى أصولها، كما ضاعت ذكرى الأصل التأسيسي لمعناها الخاص. ومنذ ذلك الحين وهي تعدّ نفسها بمثابة قبليّ مثاليّ بديهيّ بنفسه، وهو موقف لا يخلو، كما نرى، من دجماطية.

غير أن الشيء الجديد بالذكر هنا هو أن هذه الرياضة المقنّنة والمطبقة على العلم الفيزيائي، هي نفسها مصدر هذه الطبيعة المجرّدة، مصدر هذا النسق من الصيغ الرياضية التي تحلّ، في الواقع، محلّ عالم الحياة. وإذا كانت الرياضة في ذاتها قد فقدت معنى أصولها القصدية الخاصة، فكيف نتوقّع، والحال هذه، من العلم الفيزيائي- الرياضي الذي نشأ بمعنى من المعاني من هذه الرياضة، أن يحتفظ بهذه الأصول، وألا يظهر بمظهر نسق مطلق، محدّد وبديهي في ذاته.

في الحقيقة، إن الشيء المحفّز للفيزياء، على ما يبدو، هو هذا الرد الظاهر إلى العالم المجرّد الذي يعبّر عن نفسه بشكل مطابق في العلم المترابط. إن العالم المجرّد ليس شيئا آخر سوى النتيجة المباشرة لمنهج التجريد نفسه، إنه رداء من أفكار حلّ محلّ عالم الحياة، محلّ التجربة المعيشة، رداء يعبّر عن العقلانية الداخلية المطلقة للعالم، ومن هنا فهذا العالَم ليس شيئا آخر سوى العلم نفسه، أو بالأحرى نتائجه. هل هذا ممكن؟

يتعلق الأمر في الواقع بالترابط أو التضايف بين النواز والنوام*، فإذا كان الموضوع محدّدا ومؤسّسا في، وبواسطة المنهج النوازي فكيف نتعجب أن يكون

1 Krisis, p. 24-25.

* النواز هو الشعور و النوام هو موضوع الشعور.

الموضوع معبّرا، في واقع الأمر، عن هذا المنهج بصورة متطابقة بواسطة العلم؟ على هذا النحو تضع الفيزياء - الرياضية عالَما مريَّضا، لباسا من أفكار Ideenkleid أو من صيغ مجردة، النتيجة النومائية لمنهج رياضي للتجريد، تضع هذا محلّ عالم الحياة، دون أن ترجع إلى المصادر القصدية في هذا الأخير. إن ما يعتبره العلم الفيزيائي بمثابة الوجود الحقيقي للعالَم ليس إذن سوى **منهجا** أُخذ في ذاته بصورة مطلقة. إلا أن هذا المنهج يبقى غير قابل مع ذلك للفهم إلا إذا أحلناه بصورة قصدية إلى عالم الحياة وإلى التجربة المتعلقة به[1].

ليس من الواجب علينا أن ننكر أو نلغي العلم الفيزيائي، بل يجب علينا أن نُخضع العالَم المجرّد الذي يقدمه لنا هذا العلم للتحليل القصدي، أي يجب العمل على **إبراز القصدية المؤسِّسة للطبيعة المريَّضة، تاريخيتها نفسها**. هذا التحليل القصدي لا يعني ولا يؤدّي إطلاقا إلى الانتقاص من قيمة العلم الفيزيائي، و لا من قيمة الطبيعة المجرَّدة، ذلك أن الحركة المؤدية من الرأي البسيط إلى المعرفة épistémé، حركة مشروعة تماما. لهذا من الضروري القيام بخطوة تأملية بغية **إعادة اكتشاف القبلي الذاتي للفيزياء - الرياضية**، وهذا ما يُعرف لدى هسرل بردّ réduction **العلم الموضوعي إلى القبلي المترابط لعالم الحياة**[2]. من الآن فصاعدا لم تعد العقلانية الرياضية هي التحديد الباطني للعالم المجرّد، كما لم يعد الموضوع هو المنهج.

العقلانية هي بالأحرى تيلوس (هدف) عملية قصدية تسعى إلى عقلنة عالم الحياة، أما الموضوع في ذاته فهو مجرّد إسم للمنهج.

1 Krisis, p. 52.
2 Krisis, p. 143.

2- عالم الحياة باعتباره مشكلة فينومينولوجية أساسية

يمكن القول بناء على ما سبق أنه سواء تعلق النقد بالمنطق كمنطق، كما هو الشأن في "*المنطق الصوري والترنسندنتالي*"، أو بالعلم الفيزيائي كما هو الشأن في *الأزمة*، فإننا نصل إلى نفس **القبلي** الأساسي وهو **عالم الحياة**، ذلك أن كل علم يتضمن بالضرورة إحالة محفزة إلى عالم التجربة المعيشة، حيث ينكشف أصل معناه بواسطة سلسلة متراكبة من بداهات أكثر أو أقل تجريدا، تفترض كلها بداهة أولى غير مجرّدة، أي تجربة بمعنى نهائي وأصلي[1]. إن ردّ العلم الموضوعي وتوضيح معناه يبرز الحضور الأساسي للعالم الأصلي، وهو عالم الحياة. هذا الأخير يكون معطى بشكل سابق لكل معرفة علمية، إنه نتيجة فعل بسيط هو الأساس الأول لكل فعل مركّب. بهذا فإن كل علم إنما يتأسس ويبرّر **معناه المنطقي** في، ومن خلال علاقته الجلية بعالم الحياة. تبعا لهذا فإن كل منطق يتضمن دراسة لعالم الحياة.

إن عالم الحياة لا يهمنّا **كفينومينولوجيين** إلا في حالة مساهمته في توضيح **معنى التجريد** الذي يؤسّسه (هذا العالم).[2] لكن ما هو عالم الحياة هذا؟ إنه كما يدلّ عليه اسمه، العالم الذي نعيش فيه أو كما نعيشه ونجرّبه. إنه ميدان الظواهر الذاتية المنسية، ميدان الذاتية المحقّقة بشكل مجهول، إنه الأساس الذاتي لعلم موضوعي.

غير أننا سنعيش تحوّلا مهمّا مع هسرل، فمثلما تبيّن له أن المنطق ليس مجرد علم من العلوم، بل هو العلم الأول بشكل مطلق، فقد خلص أيضا إلى أن مشكل عالم الحياة ليس هو الآخر مشكلا جزئيا بسيطا، بل إنه مشكل **كلّي** وأول بالفعل. لذلك فأول شيء يهمنا في الوقت الحالي هو معناه الخاص والدائم، أي وجوده القصدي الخاص[3]. هكذا، عوض أن نمكث في مستوى

1 Erfahrung und Urteil, p. 43.
2 Krisis, p. 136.
3 Krisis, p.125.

الطبقات السطحية لما هو مؤسَّس (العلم، الطبيعة المجردة)، فإنه علينا أن نغوص إلى أعماق المؤسِّس، معتنين فقط بعالم الحياة الحدسي الذي نعيش فيه كلّنا، والذي يفترضه بشكل مسبق كل علم. سنرى عندها أن المؤسِّس يحتوي المؤسَّس بمعنى من المعاني ويرجعه إليه رغم الاختلاف الموجود بينهما.[1] بهذا ينفتح بُعد الأعماق المحفِّزة للشعور، ويصير الطريق مفتوحا أمام الرد إلى الأنا.

من الواضح أن الوقوف على هذا النحو "قبل" كل اهتمام نظري وعلمي لا يعني تحطيم ولا إلغاء العلم المجرَّد (الموضوعي)، بل معناه تطبيق عملية ردّه ردّا ترنسندنتاليا، بحيث نحتفظ بالعلم بصفته ظاهرة واقعية تنتمي إلى عالم الحياة، غير مبالين بقيمة صحته، معلّقين وواضعين اهتمامه النظري **théorétique** بين قوسين. سنضع إذن من الآن فصاعدا جانبا كل اهتمام بالموضوعية المثالية للعلم، مركّزين اهتمامنا فقط على مستوى آخر سابق. هنا سيتبيّن أنه إذا كان من الممكن تأسيس علم على هذا النحو، فمن البديهي أن يكون هذا العلم هو **علم عالم الحياة**، العلم الذي لم يُدرس ولم يُؤسَّس بعد أبدا، العلم الذي يحاول أن يبيّن فينومينولوجيا كيف يلعب عالم الحياة دوره **كأساس لكل موضوعية** ولكل علم موضوعي.

هذا، ومن البديهي ألا يكون علم عالم الحياة من نفس نمط العلوم الموضوعية، إنه علم من نوع آخر، علم لا يتبع الفكرة الكلية للعلم الموضوعي الدقيق لأنه، باختصار، ليس علما موضوعيا.[2] إن موضوعه الوحيد هو عالم الحياة الذي يعطيه لنا الحدس المباشر كعالم ذاتي- نسبي.[3] من هنا يمكننا أن نقبل ما يؤكّده التقليد بشأن الشيء الحسي باعتباره ذاتيا بشكل خالص، وإذا كانت الصفات الثانوية ذاتية بالنسبة إلى التقليد، فإن عالم الحياة كله ذاتي بالنسبة إلى هسرل. إلا أن الأمر لا يتعلق هنا بذاتية أنشأها شيء خارجي في

---

1 Krisis, p.126.
2 Krisis, p.127.
3 Krisis, p.127.

ذاته، كما هو الحال بالنسبة إلى الصفات الثانوية بل يتعلق الأمر حسب هسرل **بذاتية ترنسندنتالية** وبالتالي **مؤسّسة** constituante. ولا شك أن مثل هذه الذاتية لا يمكن أن تكون عائقا أمام الحقيقة، ذلك أن معطى ذاتيا ما يكون قابلا للتعبير عنه في **حقيقة ذاتية**، وهذه الحقيقة الذاتية نفسها هي التي **تضمن عبارته المطابقة**.

لنوضّح الأمر أكثر: من المعلوم أن كل موضوع يتناسب أو يتفق مع بداهة خاصة، وبالتالي مع حقيقة وعلم خاصين. نتيجة لذلك، إذا كنا نسعى إلى اتخاذ عالم الحياة الذاتي موضوعا، وإذا كنا نريد فضلا عن ذلك، أن نحتفظ له بمعناه الخاص فإننا بحاجة إلى **علم ذاتي خاص بهذا الموضوع الذاتي**. هذا العلم لا يمكن أن يكون إذن، بأي حال من الأحوال، علم النفس الذي هو علم موضوعي (وضعي) خاص بالموضوع الذاتي، وإنما هو بكل تأكيد الفينومينولوجيا التي تعتبر وحدها **علما ذاتيا بالذاتي**[1]، أي بالتجربة الأصلية. هذه الأخيرة هي تجربة بديهية تحدث فقط في عالم الحياة الذاتي-النسبي الذي تقوم العلوم بتجريد نتيجته إلى موضوعية في ذاتها[2]، لكن هنا بالضبط تكمن **مفارقة** le paradoxe عالم الحياة، ذلك أن هذا الأخير يؤسس المجال الموضوعي – المجرد للعلم بالضبط من حيث كونه مملكة الذاتي-النسبي، مع العلم أن كلاهما يختلف جذريا عن الآخر.[3]

من جهة أخرى فإن تعليق l'époché العلم الموضوعي لا يلغي العلوم بل **يغيّر قيمتها ويجعل منها حقائق تابعة لعالم الحياة**[4].

في الواقع، إن كل عملية علمية، كل ممارسة نظرية- منطقية تنتمي بنفسها إلى حسية عالم الحياة وتندرج فيها. إلا أن الأمر العجيب هنا هو أن العلم الذي يُعدّ جزءا لا يتجزّأ من عالم الحياة (المؤسَّس فيه)، يختلف عنه كل الاختلاف

---

1 Krisis, p.129.
2 Krisis, p.131.
3 Krisis, p.133.
4 Krisis, p.138.

في الوقت نفسه. بهذه الصورة المزدوجة يبلغ مشكل عالم الحياة كلية لم يكن يملكها منذ الوهلة الأولى، بحيث صار المشكل الفلسفي الكلي، ذلك أن التعليق قد حوّل العلم والممارسات العلمية نفسها إلى مجرد أشكال ذاتية لعالم الحياة. من هنا أصبح مشكل الحقيقة "الموضوعية" ثانويا مباشرة، كما أن عملية القلب كانت تامة[1]، بحيث تم تجاوز التعارض التقليدي بين الصفات الثانوية والصفات الأولى تجاوزا نهائيا لأن كلاهما طُرح في الذاتي.

3- عالم الحياة و تجديد المشروع الفلسفي

في استطاعتنا الآن أن نبدأ من جديد المشروع الفلسفي برمته على أسس جديدة، وهذا ببساطة لأن عالم الحياة هذا هو عالم الموقف الطبيعي دون أي رد.

وبما أنه لا يمكن لأي كاتب فلسفي أن يقودنا بالفعل في مهمتنا هذه، فإنه يجب علينا أن نبدأ وحدنا ضمن السذاجة التي تخص كل بداية، ذلك أن مشروعنا يفتقر بالتعريف: أي باعتباره في طور البداية، إلى قاعدة نظرية صحيحة. غير أننا نستطيع أن نجد بأنفسنا مباشرة على الأقل نقطة انطلاق، في الحدس المباشر لعالم الحياة باعتباره كذلك، إن لم نقل الأساس المطلق نفسه. بهذا يكون الموقف الطبيعي هو أول كيفية "طبيعية"، "ساذجة" لموضعة عالم الحياة. ليس هذا فحسب، بل إنه يحضى أيضا بميزة كونه مباشرا وأوّلا على الأقل من وجهة نظر كرونولوجية.

وبما أن عالم الحياة قابل في الأساس للرؤية anschaubar، فمعنى هذا أننا نملك في الحدس البداية المطلقة التي نبحث عنها، وهو الأمر الذي يجعلنا نتفادى كل انطلاق من وجهة نظر ما. إن الحدس المباشر هو إذن نقطة الانطلاق التي تعطينا بالتعريف الشيء مثلما يظهر، بمعزل عن كل تحديد آخر يمكن أن يصدر

1 Krisis, p.136.

من تصور مسبق، إنه إذن- أي الحدس المباشر- مبدأ المبادئ أو بداية البدايات.[1]

هذا يعني أن العالم معطى لي، وأنا محاط بأفق لا يتوقف عن الاتساع، من التحديدات، إنني أعيش في آنية الكوجيتو التي تجعل اهتمامي بالأشياء في الموقف الطبيعي مطلقا، بحيث لا يسمح بفصلي عنها فصلا نقديا.

إن جميع أفعالنا (الإدراك، التذكر، الإبداع..) مرتبطة بالضرورة بموضوعات العالم المعطى. غير أن الآنية المستمرة لحياتي الشعورية تمنعني من التفكير في فعلي الذاتي الخاص. إن الكوجيتو لا يعود أبدا إلى ذاته، كما أن القبلي الذاتي لا يكون بأي حال من الأحوال جليا.

إن القصدية التي توجد أولا في الموقف الطبيعي بمعنٍ من المعاني، هي علاقة أشخاص واقعيين بموضوعات واقعية، علاقة شيء مفكِّر بشيء مادي مثلا. وعلى هذا النحو تتأسس معرفة ما، معرفة تجريبية، معرفة يومية تلبي الحاجات اليومية. كل هذا يؤلّف عالم الحس المشترك الذي تبدو عتمته وتماسكه الموضوعيان في آن واحد على نحو لا يثير أي شك ولا يبعث على أية عملية إيضاح قصدي.

من هذا المنظور تأتي العلوم الموضوعية نفسها لتسجل اسمها في العالمَ باعتبارها موضوعيات أخرى، وعلى الرغم من أننا نسلّم بأنها موضوعيات من نوع أعلى، إلا أننا لا نذهب إلى أبعد من هذا، بل نكتفي بالتأكيد الساذج بأنه إذا كانت موضوعية العلوم أسمى من موضوعية العالم التجريبي، فذلك راجع إلى أنها تعطينا ما يسمى بالمعرفة الصارمة و العقلية لهذا الأخير.

بالإضافة إلى هذا فإن الموقف الطبيعي يتضمن دائما اهتماما تطبيقيا بالموضوع، بحيث أن الذات تكون مهتمة فيه بعالم الحياة بطريقة جد محسوسة

---

1 E. Husserl, Ideen I, p.46.

يحاول الإنسان من خلالها أن يسخّر العالم لخدمته وأن يسيطر عليه. غير أن موقفا مثل هذا ليس مناسبا، باعتباره نتيجة طبيعية للسذاجة اليومية، بشكل كاف لتفتّح علم لامبال بالعالَم، لهذا يجب أن يكتشف الاهتمام النظري طريقة تسمح لهذا العلم بأن يتطور بكيفية خالصة ولا مبالية. وهذا هو المعنى الذي يجب إعطاؤه للتعليق الفينومينولوجي وللرد الترنسندنتالي الذي هو نتيجته المباشرة.

هذا، ويجب التأكيد مرة أخرى بأنه من الخطأ تأويل التعليق أو الإبوخية ضمن سياق مذهب ذاتي شكي، ذلك أن طموح الفينومينولوجيا يتمثل أساسا في فهم العالم وكل موضوعية على العموم. وهذا الفهم في حد ذاته هو طموح نظري في الأصل ويتحقق بفضل الرد الترنسندنتالي[1]، الذي يُعدّ بالنسبة إلى الفينومينولوجيا وسيلة لمعرفة نظرية ويعبّر عن اهتمام نظري.

على أنه إذا كان الموقف الطبيعي قبل كل شيء موقفا تطبيقيا فإنه سينفر لا محالة من الموقف الفينومينولوجي الذي سيبدو له موقفا اصطناعيا[2]. لهذا فإن هذا الاهتمام ليس في الحقيقة سوى طريقة نظرية خالصة من أجل موضعة عالم الحياة، وهي طريقة جديدة دُشّنت بواسطة التعليق الفينومينولوجي.

إن ما يريده هسرل هو أن يجعل من الممكن تحقيق معرفة فلسفية أصلية بعالم الحياة، ولتحقيق هذا، فمن الضروري في نظره التعالي على العالم والارتقاء إلى وجهة نظر تسمح بالحكم عليه والابتعاد عنه. إلا أنه علينا أن نميز بدقة بين تصورين يعطيهما هسرل لمفهوم وجهة النظر هذه.

إن البدأ المطلق الذي هو الحدس المباشر والأصلي يستبعد كل قبلي غير مبرَّر، وهذا يعني أن الحدس يحصل قبل كل وجهة نظر، حيث يفهم هسرل من هذا المصطلح كل المواقف الدوجماطية لفلسفات الرأي Standpunktsphilosophien (المذهب التجريبي والمثالي)، التي تمنح لنفسها الحل قبل حتى أن تطرح المشكل،

---

1 Krisis, p. 193.
2 Krisis, p. 251.

أو التي ترى مباشرة الحل في صياغة المشكل. بهذا يمكن فهم وجهة النظر كحكم مسبق سلبي.

صحيح أن وجهة النظر التي توسّسها الفينومينولوجيا في التعليق هي موقف مردود فوق عالم الحياة، إلا أنه ليس موقفا مفترَضا بشكل سابق على عالم الحياة، بالعكس، إن عالم الحياة هو الذي يكون مفترَضا بشكل سابق على وجهة النظر التي يؤسسها التعليق بخصوصه.

هنا تبرز من جديد نفس الظاهرة التي نجدها في المنطق، بحيث يستحل التعليق اسمه أولا في زمن عالم الحياة، ذلك أن التعليق يملك زمنه الوظيفي Berufszeit قبل أن يكون معرًّفا كموقف جديد يسمو فوق الزمن ويسمح ببلوغ أساسه[1]. إذن فالتعليق يفترض دائما عالم الحياة من وجهة النظر الفينومينولوجية- الوصفية. أخيرا، مادام أن عالم الحياة هو عالم حدسي مباشرة، فمن الواضح أنه إذا كان مفترَضا بشكل سابق، فإن ذلك لا يكون بمعنى سلبي، بل بمعنى إيجابي بالتأكيد، بمعنى أنه يجب أن يكون لكل مشروع بداية مطلقة. بالإضافة إلى هذا فإن وجهة النظر هذه يبررها الموقف الطبيعي نفسه، بحيث أن هذا الأخير ينتهي إلى تحقيق منفعة عملية أكثر منها نظرية. إن المنفعة النظرية تتعارض مع المنفعة التطبيقية، ولذلك إذا أصبح عالم الحياة مشكلة بالنسبة إلى الاهتمام النظري، فإنه على المعرفة أن تختار لنفسها وجهة نظر خارجة عن ذاتها لتحكم عليها[2]. هذا الاختيار حر بالضرورة لأن التعليق نفسه حرّ لكنه ليس اعتباطيا، بل تفرضه طبيعة الاهتمام النظري الذي يعبّر عنه هذا التعليق نفسه. إن الموقف الطبيعي يخضع إذن أثناء تلبية الاهتمام النظري (للتعليق الفينومينولوجي) لتحويل عميق، بحيث يغيّر العالَم الساذج، قيمته، إن لم نقل يفقدها[3]. من هنا تكون حياة شعورية جديدة مطلوبة، بحيث

1 Krisis, p. 138-140.
2 Krisis, p. 124.
3 Ideen, I, p. 65.

بدل أن نمارس التخلي الساذج فإننا نبدأ حياة تأملية، ذلك أن اهتمام المعرفة النظــرية لا يمكن أن يعبـــر عن نفسه بالنسبة إلينا إلا بكيفيـــة تأملية (الرد).

هذا، ومادام أن الموقف الطبيعي هو تخلّ مستلب aliénant، فإنه يتطلب تحولا يمكن مقارنته **بالتحول الديني**[1]، فعوض أَن أدع نفسي أعيش في، وبواسطة العالم الطبيعي فإنني أرفض لنفسي تطبيق الموقف الوجودي. صحيح أنّي لا ألغي العالم ولا أمحوه، لكنني لا أعترف بصحته الوجودية، لا أبالي بوجوده أو بظهوره (Sein oder Schein)، بواقعه أو بلا واقعه، بوجوده أو بلاوجوده. كل ما يهمّني هو **المضمون النومائي لتأكيداتيّ** المتعلقة به. بهذا فالعالم لا يختفي بالنسبة إلي. إن التعليق لا يلغي ولا يضيّع العالم بل يجعله حياديا بمعنى من المعاني. إن الأنا يتحزأ بشكل من الأشكال ليقف من العالم موقف المتفرج الحيادي.

هذا، وإذا تبيّن لي أن العالم مازال موجودا بعد، رغم تعليق قيمته الوجودية، فيجب ألا أتعجب، لأنه يستمر في الواقع في صورة **نومائية** خالصة، أي باعتباره المتضايف المباشر لنوازه التأسيسي. **إن العالم المردود بواسطة التعليق إلى مستوى ظاهرة ترنسندنتالية يتكشّف باعتباره المتضايف المباشر للشعور.**

بهذا تكون أكبر ثمرة جنيناها من التعليق هي إبراز هذا التضايف أو الترابط القبلي، أي رد العالم المعطى بشكل سابق في قيمته الوجودية السابقة، إلى **الظاهرة الترنسندنتالية: "عالم"**، أو **إلى النوام "عالم"** إن تعليق الموقف الطبيعي، التعليق الفينومينولوجي للقيمة الوجودية للعالم ينتهي إلى ردّ العالم المعتبر من الآن فصاعدا كظاهرة ترنسندنتالية، **إلى الذاتية المؤسِّسة.**

---

1 Krisis, p. 140.

يمكن تلخيص هذه العملية الفينومينولوجية كما يلي: إن الرد الترنسندنتالي المدشّن بواسطة التعليق، هو في معناه الكلي التحليل القصدي (التأملي- التأسيسي) للعالم المعطى بشكل سابق وتجذّره المحفز في الشعور المؤسِّس الترنسندنتالي. إنه القصدية نفسها حسب البعد الفينومينولوجي- الوصفي.

إن كتاب *الأزمة* يعطي نموذجين للرّد أحدهما، وهو الأكثر ورودا، هو الرد الذي يتناول العالم الفيزيائي المعطى بشكل سابق وبالتالي **العلم الفيزيائي** الموضوعي، أما الآخر فهو الرد الذي يتناول الشعور الطبيعي بالعالم وبالتالي **علم النفس** كعلم موضوعي.[1]

إن أهمية التعليق الفينومينولوجي تكمن في أنه يُظهر مباشرة **الترابط القبلي** للتأسيس والمؤسَّس، للنواز والنوام، للشعور والعالم. إنه يُطلعنا مباشرة على ثنائية البحث الترنسندنتالي التي تكون داخل الرد الترنسندنتالي، ذلك أن البحث الترنسندنتالي يكون في آن واحد نومائيا ونوازيا.

هذا، وإذا كان التعليق يقودنا بكيفية شاملة ومباشرة إلى الذاتية، فإنه يجب علينا أن نرى بأن هذه الذاتية تتضمن **طبقات** متنوعة. من هنا يجب أوّلا موضعة العالم باعتباره ظاهرة ترنسندنتالية، ثم إرجاعه نهائيا إلى أصله النهائي أي إلى التلقائية الخالصة للشعور الترنسندنتالي. ذلك أنه على الرغم من أن العالم المردود هو بالتعريف، ظاهرة ترنسندنتالية في الشعور، على الرغم من أنه، باعتباره ذاتيا نسبيا، مندرج في التيار الكلي للحالات المعيشة الخالصة للشعور، فإنه ليس شيئا أقل من ظاهرة، من نوام، من موضوع لتجربة ترنسندنتالية أصلية، ترى فيه هذه التجربة الجديدة عالما نومائيا.

يجب ألا يغيب عن أنظارنا أيضا أنه طبقا للبعد الفينومينولوجي- الترنسندنتالي للقصدية، فإن التعليق يكشف لنا مباشرة عن الشعور الترنسندنتالي

---

1 Krisis, p. 105.

المؤسّس الذي بواسطته، وبالتالي بواسطة النواز، يلتحق التحليل التدريجي بالنوام الذي يكون، تبعا لذلك، معتبرا مباشرة في قيمته كـــ"**تيلوس**"، أو **كوحدة قصدية**. حسب وجهة النظر هذه يبدو لنا الشعور أولا **كمتبق** فينومينولوجي، أي بمثابة ما يتبقى بعد تعليق العالم والموقف الطبيعي، والعالم المردود **كـــلاشيء ترنسندنتالي**. لكن ما معنى هذا الكلام: الشعور هو بقية أو فائض surplus؟

إن هسرل لا يمكنه أن يتوقف عند حدّ هذا التعريف السلبي، الضروري مع ذلك نظرا إلى كونه الأول من الناحية الكرونولوجية أو الزمنية. لهذا سنصل قريبا إلى تعريف إيجابي وأصلي للشعور.

لا شك أن الشعور الترنسندنتالي هو مركز ونقطة انطلاق الأنساق الترنسندنتالية للقصديات التأسيسية، المرجع الأخير والافتراض المسبق pré-supposé المطلق. وإذا كانت بنية القصدية تتمثّل في ثلاثة عناصر هي: (الأنا-أفكر-موضوع التفكير) ego – cogito - cogitatum، وهي العناصر التي ينبغي أن تنتظم طبقا لها كل الأبحاث القصدية، فممّا لا شك فيه أيضا أن أول شيء يعطى لنا في بداية سيرنا الفينومينولوجي هو **الكوجيتاتوم**، نظرا إلى كونه هو **المؤسّس** والمعطى بشكل سابق للموقف الطبيعي، كما أنه هو الذي يفترض دائما **الذاتية المؤسِّسة**.

إن التعليق يرد الكوجيتاتوم إلى الظاهرة الخالصة، أي أنه يجعله يظهر كموسّس، كسلك ناقل. بهذا، حسب وجهة النظر التي تطابق البعد الفينومينولوجي-الوصفي، فإن الكوجيتاتوم أو النوام يبدو أولا كفهرس موضوعاتي بالنسبة إلى قصديات مؤسّسة، وليس كتيلوس قصدي (كما هو الشأن بالنسبة إلى وجهة النظر الفينومينولوجية-الترنسندنتالية).

في كتاب *"الأزمة"* يبين هسرل أنه يكفي في نهاية التحليل القيام برد نهائي من أجل إبراز الأنا في صورته الخالصة كفعل أصلي مؤسّس، وهذه الطريقة

أكثر بساطة وأكثر "طبيعية" من الطريقة التي اتبعها في كتاب "*الأفكار I* "، لهذا فإنه يفضّلها في النهاية إلى درجة أنه يرفض صراحة الطريق الديكارتي على الرغم من أنه يعترف صراحة بميزته، وهذا بالضبط من حيث كونه طريقا مختصرا لبلوغ الأنا دفعة واحدة. إن المنهج الديكارتي مباشر إذن، لكن عيبه هو أنه يوهم بفراغ الشعور من خلال التعريف السلبي للشعور كمتبق من جهة، كما أن العالم يكون فيه من جهة أخرى مثل الشيء الملغى فجأة، والذي لا يتم إيجاده إلا بعد فترة من الزمن بفضل دراسة القصدية المؤسِّسة. لم يتمكن ديكارت في الحقيقة من أن يتصور الأنا الخالص إلا كفكر واقعي real، أي كنفس[1].

هذا الفكر الواقعي ذاته يكون فارغا بمعزل عن السببية المؤثِّرة الممارسَة من الخارج بواسطة الأشياء الخارجية أو حتى بواسطة الإله. إن الخطر المحدق بالطريق الديكارتي يتمثل إذن في إنكاره أن الأنا المردود هو نفسه موضوع **تجربة ترنسندنتالية لا محدودة**، وبالتالي فمن الممكن توضيحه في ذاته بغض النظر عن وجود أو لا وجود العالم.

من هنا يتعلق الأمر بالنسبة إلى هسرل بتفادي المظاهر التي من شأنها أن توهم بوجود تواطؤ للفينومينولوجيا مع الديكارتية التاريخية. أما الرهان بخصوص تعريف الشعور: هل يمكن تعريفه مباشرة كشعور ممتلئ، كذاتية عينية أم يجب المرور بالضرورة بهذا التعريف الوسط للشعور كفراغ متبق؟ يجب أن نعترف في هذه الحالة بأن خطر الديكارتية التاريخية لم يُبعد كله نهائيا، أو بأننا سنجد أنفسنا، في أحسن الأحوال، أمام تصور **كانطي** للشعور.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن هسرل يرفض الطريق الديكارتي مثلما عرضه في كتاب *الأفكار I*، لهذا نجده ينتقد *الأفكار I* ولا ينتقد *التأملات الديكارتية*.

1 Krisis, p. 157.

إلا أنه يفضّل في النهاية على ما يبدو الطريق الموضّح في *الأزمة*، وهو طريق **فينومينولوجي–وصفي** تماما.

ربما قد يكون علينا أن نرى في هذا الطريق انشغالا **ديداكتيكيا** أو **وجوديا** سابقا، أي نوعا من الاهتمام بتبيان أن نظرية المعرفة Wissenschaftslehre تتضمن رغم كل جفافها تحليلا قصديا للمجهود الإنساني، وبالتالي **للحياة الإنسانية** في نهاية المطاف، مأخوذة في كل أشكالها (من حيث أنها تجمع بين الرغبة في المعرفة وفي السعادة في آن واحد). لا شك أن *الأزمة* تعطينا طريقا فينومينولوجيا أكثر سهولة وأقل خشونة من *الأفكار I* ، كما أنه أكثر ذاتية من *الأبحاث المنطقية*، إضافة إلى أن *التأملات الديكارتية* من جهتها، في حالة ما إذا كانت تحاول أن تبيّن طريقا وسطا بين البعدين الممكنين للقصدية، تستجيب لوجهة نظر غائية، للكلمة الأخيرة للفينومينولوجيا وهي الوحدة أو **التوحيد** بين بعدي القصدية: البعد الفينومينولوجي– الوصفي والبعد الفينومينولوجي– الترنسندنتالي. إلا أنه حسب *الأزمة*، أي حسب النمط الوصفي، فإن الطريقة الأولى تتمثل في **موضعة عالم الحياة**. لا شك أن أوصاف التحليل الأخرى تبقى، ويُبنى بحثنا حسب اللحظات الثلاث للقصدية: الأنا – أفكر– موضوع التفكير، هذه الأوصاف "الديكارتية" كان قد أشار إليها هسرل قبل هذا في *الأفكار I*، إلا أنه يضفي عليها في *الأزمة* طابعا أصليا، حيث يعارض ديكارت صراحة ويعرّف منهجه باعتباره **مخالفا** للطريق الديكارتي.

ليس هذا فحسب، بل إنه يضع ترتيبا معاكسا لذلك الذي وضعه ديكارت، وهو: موضوع التفكير– أفكر – الأنا، بدل: الأنا – أفكر– موضوع التفكير. ذلك أن العنصر **الوصفي** الأول، بالنسبة إلى هسرل، هو **عالم الحياة** الذي يعدّ في نظره السلك الناقل الذي سيقودنا إلى قطب الأنا بواسطة الأنماط الذاتية للمعطيات. الكوجيتاتوم هو إذن الهدف الموضوعي الذي يسعى إليه كل قصد، أو القطب الموضوعي للقصدية، الكوجيتو هو فعل التمثل نفسه (الحدس

أو الفكر) أي الفعل المؤسِّس والمعطي للمعنى الأصلي، أما الأنا فهو القطب الذاتي، أي المركز الذي تنبعث منه كل القصديات المؤسِّسة. بهذا فإن القصدية في مجملها نظام ثنائي bipolaire يضمن الكوجيتو آنيته[1].

بهذه الصورة سنتّبع نحن بدورنا هنا الترتيب **الفينومينولوجي– الوصفي**، وهذا من خلال محاولتنا تحقيق الخطة التي عيَّنها هسرل ببساطة في *الأزمة*. إن التعليق يكشف لنا عن الظاهرة الترنسندنتالية "العالم"، لهذا يجب علينا البدء بدراسة هذه الظاهرة باعتبارها نوام أو كوجيتاتوم.

4 - الكوجيتاتوم

إذا كانت الدراسة التأملية للقصدية تتضمن ثلاث صفات، فإنه يجب اعتبار الرد الترنسندنتالي عملية كلية تسمح بتمييز ثلاث مراحل، أي ثلاثة ردود جزئية تكون في تواصل أساسي وديناميي. صحيح أن **المعنى الأخير للرد الكلي هو إجلاء أو توضيح الأنا، أي الأساس النهائي**، إلا أن هذا الأنا يتضمن عدة مستويات أو طبقات من الترنسندنتالية. فالظاهرة الترنسندنتالية والترابط، أي فعل الكوجيتو نفسه، هما مثالان لهذه الطبقات، يمثلان على أصعدة مختلفة أفعالا للأنا.

تبعا لهذا يجب التأكيد بأن التجربة الترنسندنتالية هي تجربة كلية تسمح بأن نميّز فيها عدة **مستويات** نوعية تتماشى أو تتطابق مع الصفات المختلفة للقصدية. وبما أن هذه التجربة الترنسندنتالية لا يمكن إلا أن تكون انعكاسية، فسيكون لدينا ثلاث مستويات من التجارب المردودة، أي ثلاث درجات من التفكير الجذري أكثر فأكثر، تنقلنا من البداهة المباشرة للموضوع إلى التفكير النومائي المتعلق بالكوجيتاتوم، إلى التفكير النوازي المتعلق بالكوجيتو، ثم أخيرا إلى التفكير النهائي حول الأنا.

---

1 Krisis, p.174.

إن التفكير الأول الذي يندرج في الحركة الموحّدة والكلية للرد الترنسندنتالي هو إذن **التفكير النومائي** حول التجربة الطبيعية المتعلقة بالعالم. إن الموقف الطبيعي يعطينا العالم بشكل مباشر، وتقوم الأبوخية من خلال تعليقها في أول وهلة للأطروحة الطبيعية للعالم، بإخراجنا من النسيان الساذج للذات المتعلق بالبداهة الطبيعية، وبتمكيننا من إدراك ماهو مستهدف في هذه التجربة الطبيعية باعتباره كذلك. **بهذا تعطينا هذه البداهة الانعكاسية الأولى عالما جديدا.** وإذا كان التفكير النومائي يتميز بغموضه فهذا راجع إلى **ذاتية النوام.**

على أننا إذا تحرّينا الدقة، فإننا نقول إن هذا العالم ليس جديدا، إنه نفس العالم الذي عرفناه سابقا، الجديد فيه هو كونه صار الآن مردودا إلى دلالته النومائية. إن التعليق لا يهدم ولا يلغي العالم الطبيعي، كل ما في الأمر هو أنه يغيّر سمة الموقف الطبيعي. من هنا يمكن القول إن العالَم المردود هو عالم لا يهتمّ الفينومينولوجي لا بوجوده ولا بعدم وجوده، كما أن الموقف المردود هو موقف جديد يحتفظ بنفس المضمون النظري الأساسي الذي يملكه الموقف الطبيعي، إلا أنه يضفي عليه سمة جديدة بحيث أن المادة تبقى، بينما الصفة، الطابع النظري* thétique يتغير.

من الآن فصاعدا سيمنح العالم نفسه للبحث الفينومينولوجي في سذاجة جديدة، بحيث سيكون ذلك الذي يعطي نفسه فقط باعتباره كذلك، فهو ما هو، وهذا في أصالة بديهية.

إن العالم المردود يكون في الواقع، باعتباره مستهدَفا خالصا، شفافا وحدسيا بشكل أساسي، غير أن صحته الوجودية وحقيقته تصبحان معلّقتين، وعندما يفترض الفينومينولوجي في بداهة مباشرة مستهدَفا نومائيا خالصا، فإنه لا يجازف بقبول صفة موضعية ووجودية غير موضّحة. إن

---

* المتعلق بنظرية ما.

التعليق لا يُبقي إذن من العالم سوى ما يكون مقصودا في إثباتاتنا، بحيث يرجعنا إلى عالم حدسي أساسا، وإلى تجربة ترنسندنتالية مباشرة تبرر نفسها بالضبط من خلال كونها مباشرة وتُبعد كل الافتراضات المسبقة المعتمة للموقف الطبيعي، أي كل أحكام القيمة التي يطلقها هذا الأخير على عالم الحياة الأصلي. إن العالم المردود يظهر كتعددية متنوعة ومتغيّرة، وكل هذه الظواهر يمكن وصفها بطريقة فينومينولوجية خالصة لو تمسّك الفينومينولوجي باتّباع التنوع النومائي لتجربته خطوة خطوة، بمعنى إذا كان يعيش في التيار المتواصل لتجربته الترنسندنتالية. ذلك أنه إذا كان التعليق (أو بالأحرى خطوته الأولى وهي التفكير النومائي) يعطينا مباشرة عالمًا "جديدا"، فيجب علينا أن نعيش فيه. وسواء تأملنا الرد الترنسندنتالي أوّلا، باعتباره ردّا للعالم الطبيعي، للشعور السيكولوجي للأنا، أو للعلم الموضوعي، فإن خطوتنا الفينومينولوجية الأولى تتمثل دائما في وصف خالص يعبر ميدان التجربة الترنسندنتالية، للموضوع المردود، للأنا باعتباره حاملا لظواهره الترنسندنتالية ومقبلا على البداهة الخاصة لهذه التجربة. يوجد هنا بالتأكيد نوع من السذاجة نظرا إلى أن الفينومينولوجي يُقبل على مدّ تجربته ويعيش في العالم المردود كما كان يعيش طبيعيا في العالم الطبيعي قبل التعليق. كما أن كل أوصاف الموقف الطبيعي يمكن إعادتها هنا سواء تعلق الأمر بالتجربة الساذجة المتعلقة بالعالم أو بالأنا. لكن يجب أن نفهم جيدا بأن التعليق والرد الترنسندنتالي يسعيان إلى إنشاء نوع من السذاجة النظرية تكون خالية من عيوب الموقف الطبيعي الساذج. يجب أن نصل في التعليق إلى أن نحيا العالم الطبيعي طبيعيا[1]. وإذا كانت هناك سذاجة، أفلا تكون في هذه الحالة سذاجة الوفاء لمبدأ المبادئ؟ ألا يتضمن القرار الصارم بعدم قبول سوى ما يكون حدسيا بشكل مباشر، نوعا من الإقبال على ما يعطى مباشرة؟ بهذا المعنى يكون الحدس نفسه ساذجا، غير أن الحدس الفينومينولوجي لا يتهدده خطر استلاب الذات ذاتها.

---

1 Krisis, p. 180.

بعد أن تم تعليق الاهتمامات المتعلقة بالعالم، من الواضح أن السذاجة الفينومينولوجية ليست شيئا آخر سوى أصالة حدس الظاهرة الترنسندنتالية، إنها إذن سذاجة في التعليق، سذاجة فينومينولوجية وشرعية تتمثل في كوننا لا ندرك من الموضوع سوى ما يكونه، وكما يُعطى في ذاته مباشرة.

مع ذلك يجب ألا نخفي على أنفسنا أن سذاجة التجربة الترنسندنتالية المتعلّقة بالعالم تتضمن رغم كل شيء بعض الإبهامات. ذلك أن محاولة وصف الكوجيتاتوم في ذاته، معناه فصله ظاهريا عن الحركية القصدية الكلية للشعور dynamisme، معناه موضعة موضوع مؤسَّس (لا يمكن إدراكه إلا كموضوع مؤسَّس، أي في الترابط المؤسِّس)، بغض النظر عن عملية تأسيسه. إن هذا الموضوع المؤسَّس، وفي الحالة التي نحن بصددها، العالم المردود ليس موضَّحا إذن بشكل مطلق، وبما أنه غير حدسي (بديهي) تماما فإنه يتضمن بالضرورة نوعا من العتمة. انطلاقا من هنا فإن افتراضه بصورة مباشرة باعتباره حدسيا في التجربة الترنسندنتالية، هو أسلوب "ساذج" مماثل لسذاجة الموقف الطبيعي والدوجماطي الذي يسلّم في ذاته وبشكل أوّلي، بوجود وبحقيقة موضوعه غير الموضَّحين مع ذلك.

مع ذلك يجب التأكيد أن الفرق بين السذاجة الفينومينولوجية والسذاجة الطبيعية كبير جدا، ذلك أن سذاجة التجربة الترنسندنتالية المتعلقة بالعالم المردود هي سذاجة ضرورية. كيف ذلك؟

إننا في الواقع، في بداية الرد الترنسندنتالي وفي التعليق لا نملك أي حكم مسبق، أية وجهة نظر دوجماطية، باختصار نحن لا نقف على أية أرضية. هذه الوضعية لا يمكن أن تكون نهائية، بحيث يجب على الفينومينولوجي أن يبني لنفسه بنفسه نقطة انطلاق بديهية. وهنا بالضبط نجد أنفسنا أمام ضرورة

ماهوية، ذلك أن كل مسيرة يجب أن تبدأ مرة واحدة بالتأكيد. من هنا، على الرغم من كون التعليق مطلقا في ذاته، نهائيا ومباشرا فإنه يجب أن "يبدأ" بالاندراج في النشاطات الجارية للذات العارفة. هذا لا يعني أن الحركة الفينومينولوجية ستسير على نهج الموقف الطبيعي أو الدوجماطية التي هي له بمثابة التنظيم أو التنسيق. فحتى و إن كان لا يستطيع أن يتفادى الانطلاق من الموقف الطبيعي، فإنه سرعان ما يبتعد عنه ويرفض الاستلاب الذي يتضمنه. إن النفي الذي يتضمنه التعليق ليس إذن سوى طابعا أوّلاً للعملية الأكثر أساسية، وهي العملية المهيّأة لإعطائنا حقلا جديدا من البداهات نفسها التي تنتمي إلى التجربة الترنسندنتالية المتعلقة بالعالم المردود. صحيح أن عملية موضعة العالم باعتباره كوجيتاتوم تترك قصديته المؤسّسة مجهولة[1]، لكنها لا تنكرها عمدا كما هو الحال في الموقف الطبيعي.

إن سذاجة الموقف الطبيعي تلزمنا بواسطة القوة الجلية لغموضها، على أن "نشيّد" عليها وأن نعتبرها أساسا بديهيا ومبرهَنا عليه في ذاته بشكل مباشر، أما السذاجة الفينومينولوجية فإنها على عكس هذا تلزمنا بأن ننتقدها (أن "نشيّد" تحتها)، وأن نحفّزها بواسطة رجوع إلى نظام القصدية الأصلية الذي أسّسها. هكذا يكون من المشروع أن نبدأ التجربة الترنسندنتالية ضمن نوع من السذاجة الفينومينولوجية. يجب أن يكون لدينا أيضا نوع من الثقة في الطريقة الترنسندنتالية وفي المبادرة الحرة لهذه الأخيرة، هذه الثقة تفترض و لا تتخلى عن مطلب تأسيس ترنسندنتالي أخير ونهائي. إنها تحدّد فينومينولوجيا وصفية ونومائية أولى معيّنة بنوع من السذاجة القطعية[2]. بواسطة هذه الثقة نستطيع أن نعيش طبيعيا العالم الطبيعي في التعليق، وأن نصف بسذاجة الحقل الفينومينولوجي للتجربة الترنسندنتالية. بهذا يكون قد تحقق الهدف الذي يسعى إليه التعليق، ذلك أن الوصف الخالص لعالم الحياة المردود ليس شيئا آخر سوى "فعل الرؤية"

---

1 Cartesianische Meditationen, p. 84

2 Cartesianische Meditationen, p. 177.

الأصلي المتعلّق بما يُعطى لنا في هذا الموقف الفينومينولوجي الجديد. إن الوصف لا يتّبع إذن أي اهتمام آخر سوى الاهتمام النظري، التأملي الخالص، اللامبالي. إنه يحقق حسب هسرل نوعا من التأمل الخالص، نوعا من الاهتمام النظري الخالص بطريقة منطقية،[1] ولا يتضمن بعد أي استلاب مهما كان، لا تحت النمط النظري، حيث يسلبنا الموقف الطبيعي الرضى بالعالِم، ولا تحت النمط التطبيقي، حيث يمتدّ الاهتمام النظري الطبيعي إلى فعل محقّق أو إلى محبة إرادية بسيطة: إن "التأمل" الهوسرلي هو تأمل خالص، كما أن لامبالاة المتأمِّل الهوسرلي تستبعد كل محبة، لأن المحبة نفسها اغتراب.

1 Krisis, p. 158.

الفصل الثاني
الرد الترنسندنتالي
كطريق لإبراز القصدية المؤسِّسة للطبيعة المريَّضة

1-الوصف الخالص لعالم الحياة والمورفولوجيا النومائية

في هذا الموقف الجديد الذي يعلّق الموقف الطبيعي، ومن هنا يكشف عن معناه العميق، يظهر إلى الوجود اهتمام خالص ولامبال بعالم الحياة، حيث تبلغ دراسة عالم الحياة مستوى علم خالص. هنا يظهر عالم الحياة كما هو، باعتباره عالما للحياة، لآنية الشعور مع بناه الشعورية واللاشعورية، عالم الأشياء التجريبية، عالم الإنسان باعتباره موجودا سيكوفيزيائيا، محدَّد البنية حسب "مكانية" مزدوجة تتمثّل في المكان والزمان[1] Raumzeitlichkeit. عالما متجلّيا، ومن وجهة نظر أكثر عمقا، مظهرا للذاتية الترنسندنتالية، وعالما مباشرا للتجربة الامبريقية empiriques وللعلوم الوضعية. إن ما يقوله الموقف الطبيعي في حالة ما إذا كان يمثّل هو نفسه اهتماما نظريا طبيعيا معيّنا، تتم إعادته بواسطة الموقف الفينومينولوجي. يكون عالم الحياة معيشا في التعليق بشكل طبيعي، وهذا حتى يتسنّى لنا إظهار معناه، أي فكرته eidos، وهدفه télos المثالي، وبهذا يأخذ وصف عالم الحياة مباشرة قيمة مثالية. في الواقع إن التعليق هو موقف نظري يسمح للموضوع بأن يتجلى في ذاته في هويته الأساسية دون مشاركة مبالية للعالم.

هنا بالضبط نجد الطابع النومائي للموقف اللامبالي للأنا في الموقف الفينومينولوجي، فمن زاوية (نوازية) يجب ألا تهتم و ألا تبالي الذات بموضوعها، بل تصفه بشكل خالص مثلما يتجلّى، ومن زاوية أخرى (نومائية) يجب أن

1 Krisis, p. 145.

يُترك الموضوع "حرا" في أن يظهر بنفسه في أصالته دون أي تدخّل من جهة الذات في تجربة هويته، بحيث يجب على الفينومينولوجي ألا يوجّه أي سؤال إلى الموضوع. هذا الغياب لكل استفهام موجَّه إلى الموضوع يعبِّر بالضبط عن لامبالاة الفينومينولوجي من جهة، كما يضمن من جهة أخرى الحرية ضمن أصالة الموضوع، أي أنه يضمن الإعطاء الأصلي للموضوع وأصالة معطاة[1]. لكن، مع ذلك يجب ألا نفهم من هذا أن الفينومينولوجيا لا تتضمن أي سؤال بخصوص الموضوع، أو أنها لا تقدّم أي جواب للاهتمام الفينومينولوجي، ذلك أن السؤال يجب أن ينبثق من تلقاء ذاته في الشيء ذاته. وإذا كانت الذات لا تطرح سؤالا، فإن هذا لا يعني أن الموضوع ليس موضوع سؤال. بعبارة أخرى، ليست الذات هي التي تطرح الأسئلة بل الموضوع نفسه هو الذي يصبح سؤالا، لهذا كان موقف التعليق مهمّا جدا، من حيث أنه يمنع الذات من أن تُربك عمليةَ **الظهور الأصلي** للشيء. يجب ألا نلطّخ خالصية المعطى الأصلي للشيء، يجب أن نترك الشيء يتحدث بنفسه، يجب إذن أن تكون الذات لامبالية إلى أقصى حد، وذلك بأن تمتنع عن كل اهتمام. من البديهي أن أمرا مثل هذا يمثّل ضغطا غير عادي بالنسبة إلى الذات التي تعلق اهتمامها النظري الطبيعي، إلا أن هذا لا يعني أنها لا تريد معرفة الموضوع فلسفيا. إنه ضغط موجه ضد الطبيعة، بما أن رد الفعل الطبيعي هو بالضبط التوجه نحو الموضوع واستفساره عن ذاته. إنه ضغط فينومينولوجي بالمعنى القوي للكلمة، يكون فيه الموقف الطبيعي معلّقا، لكن الاهتمام النظري يبقى حاضرا. بتعبير آخر، يجب أن نعيش في التعليق اهتماما نظريا سبق أن انبثق في الموقف الطبيعي، أو باختصار يجب أن **نعيش في التعليق الاهتمام النظري الطبيعي**، وهذا هو معنى العبارة المشهورة لهسرل: "هكذا يجب أن يعيش الفيلسوف في التعليق الحياة الطبيعية بشكل طبيعي وتام بمعنى من المعاني"

In gewisser Weise muss also der Philosoph in der Epoché das natürliche Leben natürlich durchleben.

---

1 Ideen I, p. 224.

إن هذا التعليق للذات، هذه "السيطرة"على الذات، هذه اللامبالاة ليس لها إذن أية غاية سوى الحفاظ على البساطة المفرطة للحدس الأصلي. يجب أن يُعطى الموضوع بذاته، وإذا كان هو بذاته قطعيا فإن جعله موضع سؤال سيكون في نفس الوقت جوابا قطعيا.

إذا انكشف لنا الموضوع باعتباره غير مطلق فسينكشف باعتباره سؤالا، مشكلة، أي موضوعا لبحث مؤسّس.

نتيجة لهذا فإن التعليق يسعى إلى إظهار القصدية في الموضوع بتبيان رجوعه الضروري إلى النواز، أي إلى الشعور الترنسندنتالي. إن مثل هذا التصور للتعليق يفسّر لماذا يكون من المشروع البدء بوصف نومائي للعالم الطبيعي وللموقف الطبيعي. بهذه الكيفية يكون الطريق مفتوحا أوّلا أمام ما يسمى **أنطلوجيا العالم الطبيعي** التي تُعدّ أنطلوجيا مادية، بما أن الأمر يتعلق بالمنطقة العينية للعالم، وهي أنطلوجيا ممكنة، موجودة بشكل سابق خارج كل اهتمام ترنسندنتالي، إلا أنها لا تتحقق سوى بواسطة الموقف الترنسندنتالي المردود.[1]

بناء على ما سبق يمكن القول إن وصف عالم الحياة يتطلب أن نتهيّأ **لمرفولوجيا حقيقية للنوامات**، ذلك أننا نملك في الواقع إمكانية تجاوز مستوى **الأنطلوجيا المادية** لعالم الحياة والارتقاء إلى **أنطلوجيا صورية** مؤسّسة على التجربة المباشرة للنوام، "العالم"، وعلى صورنة هذا الأخير في صورة نوام على العموم. بهذا تنكشف صفة كوجيتاتوم المقترحة من طرف هسرل، باعتبارها حقا صفة بحث فينومينولوجي خصب يدعونا هسرل إلى القيام به رغم نسبيته الأساسية[2].

رأينا إلى حد الآن موضعة عالم الحياة وكذا الموقف "الساذج" الذي يفترضه هذا العالم، وسنرى الآن انفتاح تحليل البنية الصورية للنوام.

---

1 Krisis, p. 145.
2 Ideen, I, p. 247.

يعدّ عالم الحياة بمثابة نوام، غير أنه نوام مركّب، كلي ولانهائي. إنه يتضمن لانهاية من النوامات المرتّبة والمنظّمة بشكل موحّد في وحدة لانهائية (تيليولوجية) ممثّلة بواسطة نوام "العالم"[1]. هذه النوامات الخاصة متباينة للغاية، الشيء الذي يجعل الوصف الخالص لعالم الحياة يبدأ بإدراك الموضوعات في كلية تحديداتها الموضوعية، ولا يتأخر في إضفائها عليها على نحو خاص. غير أن الوصف النومائي لا يمكنه أن يكتفي بهذه النظرة الابتدائية، أو بالأحرى بمورفولوجيا نوامات، بل يجب عليه أن يخترق وحدة النوام تحت تعدديته الظاهرة، ذلك أنه لا يمكن أن يكون هنالك علم أصلي إلا إذا كانت هناك وحدة للموضوع.

لقد كشف وصفنا عن تعددية الموضوعات الفردية، من هنا يتعيّن على الصّورنة أن تقوم بتطهير لذاته لهذا التنوع البنيوي للنوام عموما. إذا كانت النوامات متعددة، فهذا لا يعني أنها ليست نوامات، بل يجب أن يكون في البنى الصورية للنوام على العموم عناصر متغيّرة وعناصر دائمة. إن صورنة النوامات إلى نوام واحد على العموم يُظهر الوحدة الأساسية لكل نوام، دون أن يخدش تنوّعه. هذا، ويجب علينا ألا ننسى بأن النوام هو المترابط أو المتضايف، أي النتيجة القصدية لنواز ما. وباعتباره كذلك فهو يملك معنى، أي دلالة الموضوع المردود إلى صف الظاهرة الترنسندنتالية، و هذا المعنى هو مضمونه[2]. بهذا نكشف داخل النوام طبقة مركزية أولى، نواة أولى مؤسّسة تُعرّف النوام أساسا باعتباره هذا المعنى.

هذه النواة تكون حقا ثابتة ودائمة، إلا أنها تقبل مع ذلك تحديدات محيطية (عرضية) هي ما يُعرف بالعناصر المتغيرة للنوام.

1 Cartesianische Meditationen, p. 90.
2 Ideen, I, p. 223.

2- صفاته وسماته النوام

إن العناصر المتغيرة للنوام تنتمي إلى النوام الحقيقي، لكنها لا تعرّفه في معناه بشكل داخلي، لهذا فهي ثانوية. من البديهي أن نواما ما يمكن أن يتبدّل تبعا لكونه مُدركا، متذكّرا، متخيّلا، إلخ. لكنه لا يغيّر مع ذلك من مضمونه الدّلالي. إن سمات الموجود المدرَك، المتذكَّر، إلخ هي أنماط لتقديم النوام. بالمثل عندما يكتشف التحليل بأن النوام يقدّم نفسه باعتباره واقعيا، ممكنا، محتمَلا، مشكوكا فيه، فإنه (أي التحليل) يدرك في هذه التحديدات سمات وجود Seinscharaktere لا تمسّ معناه من الناحية الداخلية.[1] هذا، ويكون مضمون دلالي ما واقعيا أو خياليا. صحيح أن الصفات هي التي تغيّره، لكنها تضمن من هنا بالذات ديمومة معناه، كمعنى يوجد تحت تنوّع تحديدات ثانوية. أخيرا يمكن للنوام أن يكون إيجابيا أو سلبيا.

يكشف التحليل هنا عن صفات من نمط خاص، وهذا من حيث أنها تمتد كليا إلى كل الصفات المذكورة سابقا، إنها صفات وجود كلية.[2]

بينما لا يكون الواقعي هو الممكن ولا المحتمل، كما أن المدرَك لا يكون هو المتخيَّل، فإن المُثبَت يمكن أن يكون واقعيا وممكنا، مدرَكا ومتخيَّلا. الإثبات والنفي هما إذن صفتان تنطبقان كليا على دائرة النوامات، وبالترابط على دائرة النوأزات نفسها. وعلى الرغم من تعدد وتنوّع هذه الصفات، فإنها تخضع إلى تحديد مشترَك وأساسي يتمثّل في كون النوام موضعيا بواسطتها وبالنسبة إليها. إن كلا من صفات التقديم وصفات الوجود هي صفات موضعية أو نظرية. إنها متضايفات لأفعال نوازية تسمى أفعالا نظرية thétiques، لأنها تضع الموجود طبقا لهذا النمط الخاص أو ذاك[3]. هذا يمكن

1 Ideen, I, p. 103.
2 Ideen, I, p. 106.
3 Ideen, I, p. 256.

تحليل النوام بشكل عام إلى معنى وصفة موضعية، إلى **مادة وصفة** حسب تعبير "*الأبحاث المنطقية*". وعلى هذا النحو يمكن لهسرل أن يضبط مفهوم **الصفة** الذي لم يكن واضحا بصورة كافية في "*الأبحاث المنطقية*"، ذلك أنها كانت تعبر، على مايبدو، عن كلّ من صفات التقدم وصفات الوجود على حد سواء، لكن فقط من وجهة نظر نوازية. إلا أن الترابط بين النواز والنوام يسمح بتجاوز وحدة الجهة هذه unilatéralité. إن صفات الوجود المُدرك، المتخيَّل، إلخ.. ليست، على عكس المظاهر، أنماطا للمعطى الذاتي للنوام. يكون نوام ما "مدركا"، "متخيَّلا"، إلخ..عندما يحمل في ذاته الصفة الخاصة التي تنتج عن كون تأسيسه الأصلي هو فعل إدراكي أو خيالي، وهي صفة موضوعية تنتمي بشكل خاص إلى النوام باعتباره متضايفا لإدراك ما أو لتخيّل ما. هذه الصفة تكون إذن موضوعية أو بشكل أدقّ نومائية.

هذا، وبصفتها أحد العناصر المتغيرة للنوام، فإنها جزء أساسي منه، لكنها مؤسَّسة على هذا العنصر الدائم الذي هو المعنى نفسه. نفس الشيء يصدق على صفة الواقعية التي تعدّ متضايف الفعل النوازي لليقين (الدوكسا الأصلية)، وعلى صفة الإمكان التي هي متضايف الفعل النوازي للتقدير إلخ، أي على صفات الإثبات والنفي. من الواضح أن مفهوم الصفة qualité يأخذ امتدادا نومائيا ويندرج بصورة شرعية كمفهوم مؤسِّس، في مورفولوجيا النوامات شأنه شأن مفهوم الطابع caractère.

إذا كانت الصفات caractères الكلية هي وحدها التي يمكنها أن تنطبق على كل الصفات الأخرى من دون تمييز، فإنه يجب أن نضيف بأن الصفات التي تنتمي إلى المجموعة الأولى (صفات التقدم) يمكنها أن تغيّر صفات الوجود التابعة للمجموعة الثانية، والعكس صحيح، بحيث أن "واقعيا ما" يمكن أن "يُدرك" أو "يُتخيَّل"، كما أن "متذكَّرا ما" يمكن أن يكون "مُحتمَلا". إلا أن كل مجموعة تتضمن صفة caractère أصلية، صفة-أُمّا، تُعدّ كلّ الصفات

الأخرى تحوّلات ثانوية لها. بهذا تكون صفة التقديم "المُدرِكة" أصلا بالنسبة إلى الصفات "مُتذكر" أو "متخيَّل". هذه الأخيرة ليست إذن سوى تحويلات إلى الحاضر[1] Vergegenwärtigungen. إن المتذكّر هو مدرَك في الماضي، وهذا تحويل لمُدرَك أصلي. نفس الشيء يصدق على المجموعات الأخرى من الصفات. إن الصفة- الأم لصفات الوجود هي "الواقعي"، أما الممكن والمُحتمَل فليسا سوى نوعيه الثانويين. بالمثل يكون النفي في نهاية المطاف نوعا من الإثبات، فكون اللاوجود نوعا من الوجود، هو الأطروحة الفينومينولوجية الأساسية.

يوجد إذن في كل مجموعة من الصفات النومائية نموذج exemplaire أول يعرِّف أنواعه خارجيا كاشتقاقات ثانوية. سنجد هنا من جديد البنية النموذجية للفينومينولوجيا المتمثلة في كون كل نمط هو اشتقاق من أوّل أصلي يحدّده نسبيا (بشكل سابق) ويعرِّف بذاته. إذا أخذنا بعين الاعتبار الإمكانية المتاحة للصفات أن تتحدَّد بشكل متبادَل، فسنعثر بهذا على الصفة الموضعية "مدرَك- واقعي- إثباتي" باعتبارها صفة أصلية ونموذجية كلية تعرِّف الفكرة نفسها المتعلقة بالمعرفة الصحيحة الكاملة، أي تحدِّد مثاليا المعنى النومائي كحقيقة موضوعية، وبكيفية اشتقاقية (مثالية) كمية لامتناهية من تحويلات الصفات، تمثّل كلّها الصور الممكنة لصفات موضعية.[2]

تضاف إلى إمكانية التحول هذه إلى ما لانهاية، بشكل عكسي هذه الخاصية الأساسية لكل نمط، أن يرجع إلى "أوّله" اللامتحوِّل، إلى (الماهو في ذاته الخاص به). بهذا يتجلى في النوام فينومينولوجيا، أو على الأقل في طابعه، الأصل الذي كان السبب في تأسيسه.[3]

1 Ideen, I, p. 99.
2 Ideen, I, p. 107.
3 Ideen, I, p. 263.

من االبديهي أن هذه التحليلات تبقى ناقصة طالما أنه لم يتم إرجاع النوامات بشكل جلي إلى نوازالها المتضايفة. مع ذلك فإنها تسمح بلفت الانتباه إلى ثراء ودقة الأوصاف الفينومينولوجية التي قام بها هسرل. إنها تبيّن التعدّدية الأساسية الملازمة للنوام، وهي التعددية التي تتأتى قبل كل شيء من تنوّع عناصره المتغيِّرة و الثانوية.

على الرغم من ظهور وحدة معينة في هذه الملاحظة المتمثلة في أن كل الصفات هي صفات موضعية رغم تنوعها، فإنه من الواجب الرجوع إلى الأصل الدائم للنوام الذي يمكنه وحده أن يضمن وحدته كمبدأ. يجب إذن دراسة المعنى النومائي في ذاته، بعد أن تمت رؤية الصفات المتنوعة التي تخصّه والتي تنوّعه. إلا أن السؤال الذي سرعان ما يُطرح هنا هو: كيف يتم إظهار هذا الأصل النومائي نفسه، أو كيف يتم تبرير المعنى النومائي فينومينولوجيا (حدسيا)؟ ما هي التجربة الأصلية المعطية للمعنى النومائي الخاص؟

يتركب النوام التام من النواة النومائية (المعنى) و من الصفات النظرية. من هنا فإن النوام يعطى دائما مع هذه أو تلك الصفة. إن كل ما رأيناه إلى حد الآن قد أظهر لنا ضرورة النواة النومائية، لكنه لم يُظهر لنا إعطاءها الأصلي. وإذا كانت الصفات هي أنماط تُعطى طبقا لها النواة النومائية، باعتبارها نواما محدّدا كيفيا بهذه وتلك الكيفية، فإن السؤال المهم الذي يواجهنا في هذا المقام هو: هل يوجد تحويل مناسب للنوام، صفة ملائمة تعطينا النوام في معناه الخالص؟ هذا السؤال يجرنا إلى سؤال آخر هو: هل توجد تجربة أصلية تسمح بإعطاء المعنى النومائي"كما لو كان" مستقلا بشكل مطلق عن كل صفة نظرية؟ على أن هسرل يُدخل في الحقل الكلي للبنى النومائية- النوازية، بعد الصفات الكلية للوجود: الإثبات والنفي، صفة أخيرة فريدة من نوعها على الإطلاق في نظره. إن موقفه بعيد كل البعد عن كل المواقف الأخرى، إلا أنه يملك أهمية فينومينولوجية رئيسية. إن صفات أو تحوّلات النوام تملك هذه الخاصية المتمثلة

في قدرتها على الانطباق الشامل، مع تحفظات معيّنة، ذلك أن تحولات الإيجاب والسلب هي الوحيدة التي تكون كلية. إن التحويل الجديد الذي يدخله هسرل هنا يشترك مع الصفات الكلية في كونه يستطيع الانطباق هو الآخر على كل الصفات الأخرى. إلا أن هذا التحويل عوض أن يُضاف إلى هذه الصفات، عوض أن يحمل تحويلا إضافيا إلى النواة النومائية، فإن تأثيره الخاص يتمثل في كونه يسحب كل فعّالية محدّدة عن الصفات الموجودة سابقا، أي أنه يعلّقها، لكنه لا يمحوها و لا يحطّمها، بل إنها تبقى ويمكن العثور عليها بعد ذلك من جديد كبنى فوقية superstructures للمعنى النومائي نفسه. إنه يجعلها، بكلمة واحدة، حيادية. بهذا يكون التحويل (الصفة الكلية للوجود) هو نفسه صفة الحيادية.[1] وإذا أخذنا هذه الكلمة بالمعنى القوي نقول: إن النواة االنومائية التي تمتلك هذه الصفة الجديدة لا تملك لا صفة التقدم ولا صفة الوجود. إنها تعطى بصفتها حيادية، أي "كما لو كانت" لا تملك أية صفة، "كما لو أن" كل صفة قد اختفت. إن عملية التحييد النوازية تمسّ كمتضايف نومائي مباشر التوام المجرّد من صفاته العادية، أي المعنى النومائي الخالص، أو مضمون الدلالة الخالصة للنوام.

من البديهي أن هسرل يريد هنا موقعة العملية الترنسندنتالية للتعليق ومتضايفها في البنى النوازية – النومائية المختلفة للشعور. إن التحييد هو الأثر الخاص للتعليق الفينومينولوجي. بواسطة الأبوخية يُردّ العالم، الموضوع على العموم إلى ماهيته الخالصة، كما أن التجربة الترنسندنتالية التي جعلتها الأبوخية نفسها ممكنة هي تجربة أيدية eidétique أي مثالية.[2]

لقد صار العالَم مردودا إلى دلالته الخالصة في استقلال عن كل صفة، ذلك أن الصفة يمكن أن تكون تعبيرا عن منفعة متصلة بالعالم (بالواقع بشكل

1 Ideen, I, p. 109.
2 Krisis, p. 180.

خاص)، الشيء الذي يجعلها "تخفي" التناغم الخاص للموضوع ذاته. يتمثل تأثير الأبوخية في كونها تجعل **الموضوع ينكشف لذاته أمام متفرّج لامبال،** وهي العملية التي يصفها هسرل باسم **التحييد.** بهذا تكون **الأبوخية نوازا تحييديا** يملك ككل نواز متضايفا نومائيا ضروريا، هذا المتضايف هو هنا **نوام محيَّد** neutralisé. الأبوخية تعطي إذن الموضوع المردود، هذا يعني أننا هنا أمام تحويل فريد من نوعه، نهائي وبالتالي مطلق (بعكس **التخيّل**)، أمام عملية تمتنع عن كل موقف، عملية تعلّق إذن كل صفة موضعية[1]، وتعطي موضوعها (النوام) في صورة "المفكَّر فيه بشكل خالص"، أي في صورة "تمثل خالص". إن التحييد يقسّم الشعور بطريقة كلية مطلقة إلى قسمين، وهذا على الرغم من أن صفة الحيادية لا يمكن أن تُدرك بالمعنى القوي كنمط مشتق من صفة الموضعية[2]. كيف ذلك؟

بينما نجد كل الصفات التي قابلناها إلى حد الآن صفات موضعية وترجع إلى نمط أصلي Ur-modus موضعي ("مدرَك"، "واقعي"، "إثباتي")، فإن الصفة الحيادية وحيدة وفريدة من نوعها. إن النوام المحيَّد هو نوام مردود إلى معناه النومائي، مثلما يكون العالم المعلّق بواسطة الأبوخية مردودا إلى الظاهرة الترنسندنتالية، أي إلى معنى العالم. كل شيء يحدث من جهة ومن أخرى، "كما لو أن" الصفة والعالم الواقعي قد أُلغيا، بينما هما في الحقيقة معلّقان فقط، قد فقدا كل "قوة" موضعية. إننا نعثر في الأبوخية أي في التحييد، من جديد على **الخيال الفينومينولوجي** المرغوب فيه بقصد، (الأبوخية الحرة)، وهذا من منظور الاهتمام النظري théorétique للفينومينولوجيا الخالصة. إنه "الـــ كما لو أن"، الفعل التخيّلي Phantasieren للتعليق الذي يفترض على نحو أصلي مثالية، دلالة هي في الحقيقة نصف- واقع، أو واقع معلّق فيما يمثل "قوّته" كواقع[3].

1 Ideen, I, p. 264.
2 Ideen, I, p. 276.
3 Cartesianische Meditationen, p. 94.

3- الموضوع-س القابل للتحديد في المعنى النومائي، الماذا والكيف النومائيان Quid et quomodo noematiques

إن التحييد هو إذن "الصفة" الأصلية للمعنى النومائي. غير أن بحثنا سرعان ما يستعيد حداثته. ألسنا بصدد حركة تحويل translation قصدية؟ إذ ما هو معنى ما سوى علاقة مثالية؟ سوى قصد مرتبط بموضوع؟ من هنا يجب أن ننفذ بشكل أعمق إلى بنية النوام، حيث سيكتشف سيرنا البعد الأكثر أساسية في تركيب النوام ألا وهو موضوعه.

سنتناول من جديد وجهة نظر"*الأبحاث المنطقية*" المتمثلة في التمييز المركزي بين مضمون وموضوع. يملك النوام مضمونا يحيل، باعتباره ليس شيئا آخر سوى المعنى نفسه، إلى الموضوع القصدي، بحيث أن الوصف النومائي يكشف عن تيليولوجيا داخلية ليست شيئا آخر سوى موضوعية Gegenständlichkeit النوام. غير أنه من أجل وصف هذه الموضوعية بطريقة موضوعية خالصة، فإن الوصف لا يتوقف عن أن يكون نومائيا، أي أنه لا يعمل سوى على تتبع الموضوع طبقا لقواعد التطابق أو التضايف الحدسي، أما اللامبالاة الفينومينولوجية، الأبوخية فيُثبّتان بصرامة، حتى لا يتم بلوغ سوى ما يكون مستهدَفا باعتباره كذلك. لهذا أيضا يستعمل الوصف عبارات مستعارة من الأنطلوجيا الصورية والمادية، مثل الموضوع، الخاصية، المعنى، التحديدات، إلخ. ويقصي كل عبارة تتعلق بوصف نوازي[1]. يندرج الوصف النومائي تحت الأنطلوجيا الصورية نظرا إلى أنه يتطوّر إلى تحليل للبنية الصورية للنوام على العموم، أي إلى مورفولوجيا للنوام.

إلا أنه يجب علينا أن نحصر طبيعة المضمون والموضوع. إن النوام باعتباره يدلّ، فهو ينكشف لنا معرّفا بهذه أو تلك الكيفية، ذلك أنه يحتوي على حزمة من التحديدات الموضوعية التي تكون موحّدة في معنى موضوع ما. يبدو إذن

1 Ideen, I, p. 318.

مباشرة أن معنى النوام يمثّل تعدّدية معينة من التحديدات الموضوعية الموحَّدة بواسطة إحالة قصدية إلى موضوع ما.[1] إن التعددية لا تكون مفهومة إلا بواسطة الوحدة، لكن بما أن التعددية بالتعريف ليست في ذاتها واحدة، فمن الضروري أن تتوحّد من خلال علاقة بالوحدة. إن الوحدة في التعددية لا يمكن إذن أن تكون سوى وحدة تيليولوجية من خلال مشاركة دينامية في قطب موحِّد.

في الواقع، إن هسرل يعيد هنا الموضوع الرئيسي للوحدة القصدية. بل إن نظرية الوحدة القصدية نفسها هي صياغة خاصة للمثالية الهوسرلية. إذا كان المعنى (مضمون، مادة) النومائي المستخلَص بواسطة الأبوخية في شكل نوام محيَّد هو تعدّدية من التحديدات، فمن الضروري أن تكون هناك قاعدة واحدة لهذه التحديدات المتعدّدة، ذات واحدة للمعنى. أو كما يقول هسرل نفسه، إذا كان المعنى النومائي نسقا مغلقا من المحمولات prédicats، فمن الواجب أن تتلقى هذه المحمولات وحدتها من خلال إحالتها القصدية إلى موضوع يكون على هذا النحو مركز وحدتها، نقطتها المرجعية، باختصار يجب أن يكون لتحديدات موضوعية متعدّدة موضوع واحد.[2] هكذا يبلغ التحليل النومائي بواسطة المادة، لحظة نومائية مركزية هي **الموضوع الخالص والبسيط**، الدّعامة النهائية لكل تحديد موضوعي، الذات النهائية لكل محمول موضوعي. إلا أن هذه الدعامة لا تثبت وحدتها كمركَّب من المركّبات، كعلاقة غير مترابطة من التحديدات، إنها مماثلة لنفسها وتعطى في المحمولات الموضوعية المتغيّرة. إنها إذن = س (اللامحدَّد)، بما أنها لا تستطيع أن تكون "معرَّفة" خارج تحديداتها الموضوعية الخاصة.

1 Ideen, I, p. 319.
2 Ideen, I, p. 320.

على هذا الأساس يجب أن نميّز داخل البنية الصورية للنوام نفسها مستوى مزدوجا: مستوى التعددية (تحديدات أو محمولات موضوعية تؤسّس المضمون، المعنى النومائي)، ومستوى الوحدة (موضوع خالص وبسيط، = س). هذان المستويان غير قابلين للانفصال عن بعضهما البعض، ولا يُعطيان في الحالة المنعزلة. إن التحديدات الموضوعية لا يمكن أن تبقى باعتبارها كذلك، إنما بالضرورة تحديدات لموضوعية أصلية، لقاعدة. وبشكل عكسي لا يكون الموضوع- القاعدة معطى سوى في محمولاته الموضوعية.[1] إن كلا من التعددية الخالصة واللاتحديد الخالص غير مفهومين في ذاتهما، ذلك أن التحديدات الموضوعية لا يمكن أن تكون دون موضوع والعكس صحيح. إلا أن الموضوع الخالص والبسيط هو وحده الموضوع بالمعنى الخاص، أي أنه هو الوحيد الذي يضمن موضوعية النوام وموضوعية معناه، بالإضافة إلى وحدة تحديداتهما المتعدّدة في نفس الوقت. إذا كان هناك تبادل بين التحديدات الموضوعية والموضوع، فالأمر يتعلق بتبادل "موجَّه"، تبادل في القصدية. إن الموضوع هو الذي يجعل قصدية الشعور فعلية، لأنه هو متضايفها، هو وحدتها القطبية القصدية. وإذا كان هذا الموضوع لا يعطى إلا مع تحديداته الموضوعية المعبَّر عنها في المعنى النومائي، فهذا يعني إذن أن **النوام ليس له علاقة بموضوعه إلا بواسطة معناه** أو مضمونه. يجب إذن ألا نخلط بين مضمون النوام و موضوعه: إن المعنى ليس هو الموضوع، إنه موضوعية كما نعلم. لا يمكن أن يكون للنوام سوى موضوع واحد، نظرا إلى كون الموضوع وظيفة*وحدة[2]، هذا الموضوع لا يمكن سوى أن يكون التيلوس المثالي لهدفه القصدي، وبالتالي لا يمكنه إلا أن يكون مثاليا، ومن ثمة غير محدّد في الوقت الحالي.

1 Ideen, I, p. 320.

*مفهوم الوظيفة يأخذ هنا معنى التأسيس القصدي

2 Ideen, I, p. 321.

إن المعنى النومائي يندرج بين النوام والموضوع، وهو الذي يُظهر الموضوع ويُحقّقه تدريجيا في حالة ما إذا سمحت التجربة للمعرفة المتعلقة بالموضوع أن تصبح كاملــة. بهذا يمكن أن يكون لنفس الموضــوع عدة معــاني نومائية.[1] يكون للنوام موضوع واحد ويمكن أن يكون له عدة معاني. إن المضمون النومائي متغيّر إذن ومتعدّد. لهذا إذا أردنا أن نبلغ الثابت والمماثل فيجب من دون شك أن نعود إلى الموضوع الخالص والبسيط، القاعدة النهائية لكل تحديد. غير أننا سنكون هنا تحت تأثير بحث لامتناه، ذلك أنه مثلما لا يوجد إلا فكرة واحدة للعلم، وكمٌّ هائل من الأنساق النظرية التي تسعى هذه الفكرة إلى تحقيقها تار يخيا، فإن الموضوع القصدي هو الآخر واحد، لكن المضمون الفعلي لنوامه المطابق متعدِّد ومتغيّر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تقدّم العلم نفسه يحقّق **فكرة العلم**، هذه الفكرة التي تكون بالنظر إلى تحقيقها الفعلي غير محدَّدة، أي **تيلوسا** خالصا كامنا (وهذه هي وجهة النظر الفينومينولوجية- الوصفية، فعل- وجود)، إلا أنها تكون في ذاتها محدَّدة بشكل مطلق وتام، فهي من هذه الزاوية **الأيدوس** eidos والدافع لكل تحقيق (وهذه هي وجهة النظر الفينومينولوجية-الترنسندنتالية، فعل- قيمة).

بالمثل تسعى تغيّرات المضمون النومائي إلى تحديد الموضوع في ذاته تحديدا تاما. من وجهة النظر الحالية يكون الموضوع إذن غير محدَّد أو غير معرَّف، لكنه في ذاته يكون محدَّدا تماما، وهذا ما يسمى بمعرفة الموضوع في ذاتيته Selbst، هذه المعرفة التي تعدّ الدّافع لكل مجهود تجريبي يسعى إلى شرحه شرحا كليا. بكلمة واحدة يكون الموضوع الخالص والبسيط غير محدَّد حاليا ومحدَّدا بالقوة (وجهة النظر: فعل-وجود)، من جهة أخرى يكون المضمون النومائي (المعنى) غير مطابق inadéquat حاليا ومطابقا للموضوع إمكانيا (وجهة النظر: فعل- قيمة).

---

1 Ideen, I, p. 322.

في هذه النزعة الدينامية dynamisme القصدية يسعى المضمون النومائي، مضمون النوام المنطوي على دلالة إلى الالتحاق إلى ما لانهاية بالموضوع الخالص والبسيط. إذا كان هناك حاليا عدة معاني نومائية بالنسبة إلى موضوع واحد، فلأنه يوجد بالتأكيد معنى نومائي في ذاته مطابق للموضوع. هذا الاتفاق هو فكرة، تماما مثل المعرفة المطابقة التي تعبّر عنها بكيفية أخرى، أي هدف مثالي، معيار يحدّد سيرورة لانهائية من التحقيق. إن الفكرة المتصوَّرة أحيانا كقوة وأحيانا كفعل خالص تقودنا إلى الجدلية المثالانية exemplariste للفعل والقوة، أي بشكل أكثر راديكالية، إلى جدلية الواقعة والفكرة. إلا أننا نعلم أن الواقعة والأيدوس لا يختلفان عن بعضهما البعض في الطبيعة وإنما في الدرجة، بحيث أن هذا الأيدوس هو المجموع المجرّد للواقعة. لا يوجد إذن سوى موضوع واحد هو في طريق التحقق بشكل تيليولوجي (غائي)، في وبواسطة المعاني النومائية المتنوعة. لهذا يجب أن نميّز بالنسبة إلى هذا الموضوع الواحد بين مفهومين للعالم: أحدهما هو الذي يعرّف الموضوع في ذاته باعتباره المركز القصدي الخالص للتحديدات الموضوعية المفهومة في المعنى النومائي، أما الآخر فهو الذي يعرّف الموضوع في تحديداته، مثل الموضوع الخالص والبسيط في كيف تحديداته الموضوعية، أي بالضبط الموضوع الخالص والبسيط والمعنى النومائي (نواة – مادة دون صفة) الذي ليس شيئا آخر سوى الموضوع الخالص والبسيط في كيف تحديداته الموضوعية النومائية. يتعلق الأمر بالتأكيد بموضوع تيليولوجي واحد ونفسه.

هذا، وإذا كانت طبقتا البنية الصورية للنوام متميّزتين، فإنهما لا تكونان كذلك بشكل مطلق، بل إنهما توجدان على العكس، في تواصل دينامي (قصدي)، الشيء الذي تعبر عنه بشكل مثير للإعجاب الكلمتان نفسهما، بحيث أن النوام يملك معنى يوجّهه نحو موضوعه، والمعنى يكون دائما اتجاها Richtung، أي اتجاها قصديا. باختصار يجب أن نميّز بين الماذا quid والكيف quomodo. إن النوام يملك أولا تحديدا موضوعيا هو المعنى نفسه، الماذا النومائي

بالمعنى الأول، إلا أن هذا الماذا مرتبط بماذا أصلي هو (noematisches Was) الموضوع الخالص والبسيط. وإذا تم بلوغ مصطلح القصدية واقعيا أو على الأقل بشكل مسبق في فكرة ما، فإننا نلاحظ أن الماذا النومائي، أي مضمون النوام ليس شيئا آخر سوى القانون statut الحالي للتحديد النومائي للماذا الأصلي، أي أن الماذا النومائي هو الماذا الأصلي في كيفه النومائي. إننا هنا أمام كومودو- كيف- نومائي يجب تمييزه بعناية عن الكومودو النوازي، الذي هو كيف أنماط المعطيات الذاتية.[1] يظهر أننا أمام جدلية الواقعة والأيدوس، ذلك أن التحديد الأساسي يكون هو نفسه بين الماذا النومائي والماذا الأصلي، بين الموضوع في آنيته كواقعة والموضوع في آنيته المثالية تواطؤا univocité صوريا، تعدّدا في درجات الكمال (المثالية)، إنها بالتأكيد الجدلية الدينامية للنزعة المثالية exemplarisme، أو إذا شئنا أيضا للمشاركة.

إن الطبقات المتنوعة التي حدّثناها، إن صح التعبير، في النوام على العموم، هي طبقات للبنية الصورية للنوام: صفة أو طابع - معنى، مضمون أو مادة- موضوع = س. هذه المصطلحات الثلاثة وهي: النوام، المعنى النومائي والموضوع تكون في تواصل قصدي. إلا أننا نتأمل القصدية هنا من وجهة نظر نومائية، أي في نتائجها بالأحرى، بدل من أن نتأملها في عملها التأسيسي.

على كل حال، يكون أمر مثل هذا أكثر صدقا عندما يكون النوام باعتباره كذلك مؤسَّسا. لهذا أيضا يكون الوصف النومائي تحليلا ستاتيقيا، بحيث لا يعمل سوى على كشف علاقات النوامات بالمعنى، والمعنى بالموضوع دون أن ينشّط لأجل هذا، العمل الدينامي الذي يؤسسها. تكون القصدية التركيبية مترسِّبة في منتوجاتها Erzeugnisse، وهي بالضبط المنتوجات التي تصفها المورفولوجيا النومائية.

1 Ideen, I, p. 132.

لا شك أن القارئ قد أدرك غموض وضعيتنا. في الواقع لقد حاولنا توضيح المواقف التحليلية لكتاب "*الأفكار*" بخصوص النوام والموضوع، بواسطة تلميح سريع إلى قصدية العلم، كما بيّنا من خلال لمحة خاطفة كيف تتأسس المتوجات القصدية المحلّلة بواسطة الوصف النومائي في حركة تأسيسية أصلية. إلا أننا نظن أننا لم نتجاوز الإطار النومائي الذي يمليه علينا الوصف النومائي للكوجيتاتوم باعتباره كذلك. وإذا كان سيرنا يبدو نوعا ما أعرج، فإن الأمر لا يتعلق بمظهر، بل بواقع، ذلك أن كل دراسة للنوام تكشف عن التبعية التأسيسية الضرورية لهذا الأخير بالنسبة إلى نوازه المطابق. إن **مورفولوجيا النوامات** تتطلّب مكمّلا ضروريا، وهو **مورفولوجيا النوازات** المطابقة، كما أن "المورفولوجيا الصورية للنوام" تتطلب مكمّلا هو "الأنطلوجيا الصورية للنواز".[1]
لكن لنلاحظ أن الموضوع نفسه هو الذي يُظهر هذه الحاجة. إن النوام نفسه، مثلما تريد ذلك روح الرد الترنسندنتالي، يكون سؤالا. النوام نفسه يكشف عدم كفايته في ذاته، والموضوع ذاته ينكشف باعتباره فهرست بحث ذاتي ومؤسّس. يكون أنا الفينومينولوجي غير مبال، كما يتبع وصفه تنظيم الطبقات المتنوعة للكوجيتاتوم، وإذا لاحظ تمديدا ترنسندنتاليا فإنه يواصل سيره النومائي الأول في توضيح قصدي وذاتي. إن الانشغال الوحيد للفينومينولوجي هو التطابق، أي الوفاء للحدس. ومن شأن القصدية نفسها التي تتميّز بتعالي الذات transcendance أن تتكفّل بإيصاله إلى نهاية البحث. يكفي أن نبدأ بشكل جيد وسينتهي السير حتما.

عموما يكتشف الوصف النومائي في نهاية سيره الموضوع الخالص والبسيط، القاعدة النهائية، إلا أنه لا يستطيع تحديده في ذاته، بل إنه يجعل منه س غير محدّد لكنه صحيح مع ذلك، حسب إحدى وجهات النظر القصدية الممكنة. أما إذا استطاع الفينومينولوجي أن يثبت، حسب وجهة النظر الفينومينولوجية –

---

1 Ideen, I, p. 246.

الترنسندنتالية، أن الموضوع محدَّد تماما، فإنه لا يوجد أي سبب لأن نرى في هذا الـــ س النهائي فردا، بدل أن نرى فيه كلية العالم، أو الوجود نفسه إذا شئنا.

في الواقع إن التحديدات الوحيدة التي لدينا عن هذا الموضوع = س، هي تلك التي يمنحها لنا معنى نوامه المتضايف[1]. وهذه التحديدات تكون متغيِّرة، في الوقت الذي يكون الموضوع وحده مماثلا، ذلك أنه هو مبدأ وحدة هذه التعددية النومائية. وإذا كانت القاعدة، حسب هسرل، بالضرورة فردية، فمن الواضح أن الموضوع الخالص والبسيط هو هذا الفرد أو ذاك. سيكون لدينا إذن تعدّدية نوامات مطابقة لتعددية واقعية لموضوعات فردية. وسيكون بالتالي ما بيّناه إلى حد الآن مجرّد صورنة، مجرّد عرض في نموذج مثالي (تجريد) لحالة خاصة بين آلاف الحالات. غير أنه بسبب نظرية **الآفاق** فسيكون الفرق بين الموضوع الفردي وكلية الوجود (العالم) نسبيا تماما: صحيح أن لكل موضوع فردي أفقا داخليا، أي سلسلة من التحديدات التي تعرّفه بشكل خاص من الناحية الداخلية، إلا أنه يملك أيضا أفقا خارجيا يُعدّ الحقل اللانهائي لعلاقاته مع الموضوعات الأخرى التي تعرّفه نسبيا من الناحية الخارجية[2]. غير أن الأفق الخارجي للموضوع الفردي هو في الواقع الأفق الداخلي لكلية الوجود، كما أن الأفق الداخلي للموضوع الفردي هو في نهاية التحليل الأفق الداخلي لهذه الكلية نفسها. بهذا يوجد تواصل متواطئ بين تحديدات الموضوع الفردي و تحديدات الموضوع الكلي، بحيث أن أحدهما هو الجزء والآخر هو الكلّ. طبقا لهذا يوجد واقع واحد ونفسه هو القاعدة الواحدة والوحيدة لكل التحديدات الممكنة، ألا وهو **العالم الكلّي Weltall**، **الكون العيني**.

نتيجة لهذا يمكننا بكل تأكيد أن نتصور بأن الموضوع الخالص والبسيط = س هو فرد أو هو الكون نفسه. في الحالة الأخيرة نعثر على المبدأ الإسموي

1 Ideen, I, p. 332.
2 Erfahrung und Urteil, p. 28-9.

السلبي المحدَّد nominaliste determinatio negatio، نظرا إلى أن التحديدات الموضوعية المعبَّر عنها بواسطة محمولات المعنى النومائي "تقلّص"، "تضيّق" الكون العيني بكيفية تجعلها لا تعطيه إلا في صورة أحد أجزائه. إنه تحديد مؤقت من دون شك، إلا أنه موجّه لأن يُتجاوز بسرعة، نظرا إلى أن مجهود المعرفة يتمثل بالضبط في تجاوز خصوصية الموضوع الفردي من أجل بلوغ الكلية العينية للموجود الكلي. إلا أن العالم، الكون قد صار منذ ذلك الحين فردا، بل الفرد العيني الوحيد. هذا الأخير تعبّر عنه صوريا البنية الكلية للموضوع عموما، لأنها قبل كل شيء بنية صورية للفرد باعتباره كذلك.

صحيح أن عدم تحديد الموضوع الخالص والبسيط يجعل من الصعب استعمال مصطلح فرد، لذلك سنتكلم بالأحرى عن الـ "*شيء ما*" عموما Etwas، عن كل شيء وعن أي شيء، عن كلية الموجود، وبشكل أكثر عينية عن العالم، عن عالم الحياة.

إن الـ" شيء *ما*" الذي بلغناه هو إذن القاعدة الكلية لكل التحديدات، إنه مجموع الوجود، وهذا المجموع يُتصور بثلاث كيفيات هي:

1- حسب وجهة النظر الفينومينولوجية- الوصفية باعتباره س لامحدّدا، تيلوس سيرورة لامتناهية من المقاربات.

2- حسب وجهة النظر الفينومينولوجية- الترنسندنتالية باعتباره موضوعية محدَّدة بشكل تام، دافعا ترنسندنتاليا لتحقيق المعرفة.

3- صوريا، حسب الأنطلوجيا الصورية مثل الموضوع على العموم، أي كصورة موضوعية أساسية كلية.

4- الكوجيتو

إذا كان التفكير النوازي يعطي الكيف النوازي لعالم الحياة، فمن الطبيعي أن يأتي الوصف النوامي في المقام الأول، نظرا إلى أن الاهتمام النظري يتجه أولا

إلى الموضوع، كما أن هسرل يوصي بعودة مؤسّسة تقع فيما يسميه مستوى أولا من التفكير. غير أنه يجب علينا أن نفهم هذا طبعا بالنسبة إلى موقف التعليق الفينومينولوجي الذي تُمارَس فيه التجربة الترنسندنتالية المتعلقة بالعالم المردود، ذلك أنه بالنسبة إلى عالم الموقف الطبيعي حقا، فإن الوصف النومائي هو في الأصل تفكير[1].

إن التفكير النومائي يعلّق القيمة الساذجة لوجود وحقيقة الإثباتات المتعلقة بالعالم ويسعى إلى بلوغ أيدوسها المماثل. غير أننا لو حاولنا، كما يفعل هسرل ذلك في *الأزمة*، أن نعطي تحليلا analytique كاملا للتعليق[2]، فإننا نستطيع بكل تأكيد أن نتصور هذا الأخير كوسط كلي يستجيب فيه الوصف النومائي لأول حركة تجربة مباشرة، وبالتالي ساذجة بمعنى معيّن، بحيث لا يمكن سوى لسيرورة نقدية، عدا الوصف النومائي، أن تأخذ بالمعنى القوي اسم تفكير. إن عبارة هسرل التي يمكن أن تبدو للوهلة الأولى مدهشة، إن لم نقل متناقضة، تُبرَّر على النحو التالي: إن المرحلة الأولى للتفكير يجب فهمها داخل الموقف المردود، وهذا هو التفكير حول النواز. سننتقل من النوام إلى النواز، ثم في مرحلة ثانية من التفكير إلى الأنا نفسه[3]. بهذا يدشّن هذا التفكير الأول داخل التعليق كيفية ثانية لموضعة عالم الحياة،كيفية متميّزة تماما عن الوصف النومائي وتعمل على تخطّي السير العادي لتجربة العالم[4].

إلا أنه إذا كان الوصف النومائي تدشينا للتجربة الترنسندنتالية، فإنه ليس بإمكان تحليل كامل أن يهمل القضية الرئيسية المتمثلة في أن الظاهرة المتأمّلة هنا هي ظاهرة ترنسندنتالية، أي ظاهرة خاصة، لا بشعور تجريبي طبيعي خاضع للرغبة الفعالة المتعلّقة بالأشياء المشكوك فيها في ذاتها، بل ظاهرة خاصة بشعور

1 Ideen, I, p. 362.
2 Krisis, p. 35.
3 Krisis, p. 175.
4 Krisis, p. 147.

مردود إلى خالصيته الأصلية كفعل مؤسِّس. **إن الظاهرة الترنسندنتالية هي الظاهرة الخاصة للذاتية الترنسندنتالية.** حيث أن معناها نفسه يتمثّل في كونها مؤسَّسة بواسطة الأنا الترنسندنتالي، ومن هذه الزاوية بالضبط تُظهر ارتباطها الأساسي بالشعور المؤسِّس. بهذا تتحقق عينيا إعادة تقييم Umwertung الموضوع الطبيعي. هذا الأخير يكون مرتبطا في الأصل بعالَم خارجي طبيعي، وداخل هذا العالم بموجود خاص يسمى الشعور التجريبي. هذا الارتباط بالوجود الطبيعي نفسه سيوضع بين قوسين، الأمر الذي لا يعني أن الموضوع المردود سيعتبر من الآن فصاعدا مطلقا. إن عبارة "**واقع مطلق**" (واقع أو حقيقة Wirklichkeit) لا تقل على العموم **لامعقولية** عن عبارة "**مربع دائري**"[1].

ليس هذا فحسب، هنا تظهر نسبية أخرى، **نسبية ترنسندنتالية**، بحيث أن الموضوع الطبيعي المردود إلى معناه الخالص ينكشف بشكل قصدي باعتباره متعلّقا بالذاتية الترنسندنتالية.

إن النسبية الترنسندنتالية تؤسِّس وتبني النسبية الطبيعية نفسها، لهذا فإن الهدف الذي يعتبره الموقف الطبيعي مطلقا يصبح ذاتيا-نسبيا. إن أكثر أنواع الانحراف ثباتا، وهو الاعتقاد الطبيعي بالوجود المطلق للعالم المعطى، يخضع للتعليق، **بحيث تحرّر الأبوخية المعنى الأصلي للعالم وذلك بربطه تأسيسيا بالأنا.** يوجد هنا بالفعل تحرّر حقيقي، ذلك أننا في حالة انتقال من ارتباط (Bindung) إلى استقلال معط للمعنى على نحو أسمى.[2]

لكن ما الذي يعنيه هذا سوى أن العالم المعطى، النوام المدرَك مباشرة، لم يعد معتبَرا لا كعالم ولا كنوام، بل صار مستحوًيا في قيمته باعتباره معطى سابقا، باعتباره مدرَكا بشكل مباشر. بهذا يصبح التفكير ذاتيا و"خالصا"

1 Ideen, I, p. 134.
2 Krisis, p. 154.

بشكل واضح. ومن هنا لم يعد المؤسَّس ولا المعطى هما محلّ اعتبارنا، بل **الإعطاء نفسه**، التأسيس.[1]

إن الأبوخية تكشف بوضوح أن الموضوع المردود، الظاهرة الترنسندنتالية هي موضوع مؤسَّس، وذلك بواسطة تحرير معناها الخالص. إن المفارقة المردودة تلعب دور الفهرست index والسلك الناقل بالنسبة إلى التحليل الفينومينولوجي الذي يكون بهذا مقادا نحو التأسيس، ثم أخيرا (تيليولوجيا) نحو الأنا.

إن هذه التوضيحات الأخيرة تجعلنا نفهم بكيفية أفضل لماذا كان التأثير الأول للأبوخية الترنسندنتالية يتمثل في إظهار **الترابط التأسيسي للموضوع والشعور**، للمؤسَّس والتأسيس، أي بكلمة واحدة، في إظهار **القصدية** نفسها فيما تملكه مما هو أكثر آنية، أي **الكوجيتو**[2].

في الواقع إن التطور يكون كالآتي: إن الأبوخية تستخلص النسبية الترنسندنتالية للموضوع المردود إلى المعنى الخالص، أي قبلي التضايف التأسيسي للنوام و النواز[3]. منذ ذاك يكون الموضوع المؤسَّس هو فهرست تأسيسه الذاتي، وبهذا نكتشف الذاتية.

من الآن فصاعدا فإن ما يصبح موضع شكّ هو عملية **ظهور** الموضوع، **الظاهرة الترنسندنتالية**، وهذا بواسطة تفكير حول الظاهرة الترنسندنتالية، إذن انطلاقا من الموضوع نفسه.

إن ما يهم الفينومينولوجي هو النمط الذاتي للإعطاء، التعدّدية الذاتية التي يظهر فيها الموضوع للشعور ويتأسس باعتباره كذلك.[4] إذن بعد الوصف

1 Krisis, p. 158.
2 Krisis, p. 41.
3 Krisis, p. 46. »Das universale Korrelationsapriori »
4 Krisis, p. 147.

النومائي للمؤسِّس أي بعد الكوجيتاتوم والكوجيتو، يدعونا هسرل إلى تفكير صريح حول التأسيس الترنسندنتالي.

بهذا نكون قد بلغنا **الطريقة الثانية لموضعة عالم الحياة**، وهي الطريقة التي يتحوّل فيها النظر النظري من الموضوع، "العالَم" المعطى نومائيا، إلى تجربة هذا الأخير، أي إلى الأنماط الذاتية لظهور هذا العالم نفسه[1]. إنه التفكير النوازي الذي يفرض تحوّلا conversion كليا للاهتمام ومبادرة إرادية جديدة تماما من أجل أن نعي أخيرا بطريقة تأملية بأن عالمنا الذي يُعدّ طبيعيا جدا إلى درجة أنه يبدو مطلقا في ذاته، يتأسس أصليا في الحياة القصدية الكلية للشعور من خلال تعددية الأشكال الذاتية المترابطة concordantes أحيانا وغير المترابطة أحيانا أخرى، التي يعاد تصحيحها مع ذلك مباشرة في هذه الحالة، في المعنى التركيبي لوحدة قصدية فريدة، في التيلوس المثالي لكل الحالات المعيشة الذاتية (النوازية)، وفي النموذج exemplaire المثالي لكل نواماتها المطابقة[2].

هذه الحياة القصدية ليست شيئا آخر غير التأسيس الترنسندنتالي، أي **الكوجيتو الكلي واللانهائي الذي يؤسس تركيبيا كوجيتاتومه الكلي واللانهائي**.[3]

إلى جانب التحديدات الموضوعية المتعددة للموضوع بصفته كذلك، وبصورة أدق من ناحية باعتباره أساسها المؤسِّس، فإن التحليل القصدي يدرك إذن الكيف الذاتي المتعدد لأنماط إعطاء الموضوع، أي القبلي الذاتي، النسق الترنسندنتالي للقصدية المؤسِّسة للموضوع.

بهذا يصبح التفكير علما بكيف الإعطاء السابق للموضوع، من حيث أنه يوضّح الأساس الذاتي الأخير الذي يمنح "قوته" الأصلية لكل موضوعية، إنه إذن

1 Krisis, p. 38.
2 Krisis, p. 147.
3 Cartesianische Meditationen, p. 80.

جزء لا يتجزّأ من هذه الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، علم نهائي قطعي وكلّي، مصدر كل صحة علمية[1].

هذا، ويجب أن نرتقب موضوعا ثانيا في الكيف. لقد سبق أن رأينا أن النوام نفسه يتضمن تعددية نومائية. إن المعنى مؤسّس في الواقع من عدة محمولات موضوعية تحدّد نفس ذات المعنى le sujet de sens، الموضوع- س الذي يكون قابلا للتحديد قبليا نومائيا.

بهذا نكون قد ميّزنا في هذه الآونة موضوعا أوّلا في الكيف، إنه الكيف النومائي للماذا الأصلي (المعنى المتغير والمتعدد للموضوع- القاعدة المطابقة)[2].
إلا أن هذا الكيف، هذا المعنى النومائي هو ماهية مجرّدة، لحظة من النوام التام. من هنا يجب أن يتضمن هذا الأخير، إضافة إلى هذا — من أجل أن يتمكن من تبرير معناه كليا — ، الأنماط الذاتية لإعطائه الأصلي، أي ما يمكننا تسميته ترابطيا الكيف النوازي.[3]

بالتطابق مع هذا الكيف المتعلق بالأنماط الذاتية للإعطاء، تأتي صفة ذات امتلاء حدسي أكبر أو أصغر، للارتباط بالنوام، وهذا تبعا لكون الكيف النوازي إما أن يُستخلص في كليته التركيبية أو فقط جزئيا، بحيث سيكون النوام مدرَكا في شعور أكثر أو أقل وضوحا، إلى غاية الغموض الأعمى. إن مشكل الكيف النوازي يقودنا نحو مشكل الشعور الواضح العقلي. أي نحو مشكل البداهة، وبالتوازي نحو مشاكل الماهيات القصدية والمعرفية cognitives. بهذا يظهر النوام الكامل باعتباره متضمِّنا في ذاته بشكل قصدي النواز المطابق، أو المؤسِّس الكامل باعتباره متضمّنا للتأسيس، أو الكوجيتاتوم باعتباره متضمِّنا للكوجيتو. إن المعنى الأصلي للنوام يتطلب بالضرورة هذا التضمن الذي من دونه لا يكون

1 Krisis, p. 149.
2 Ideen, I, p. 321.
3 Ideen, I, p. 323.

النوام مفهوما ترنسندنتاليا، الأمر الذي يعني من جديد أن الترابط الصريح وحده للنوام والنواز يكون ماهية عينية، معيشا قصديا مكتفيا بذاته من الناحية الفينومينولوجية. **إن النواز والنوام هما المكوّنان الواقعيان أو القصديان للشعور، بحيث أن تركيبهما في الكوجيتو الحي هو "المطلق" الفينومينولوجي الوحيد.**

إن كل كوجيتو آني هو شعور بموضوع، أي شعور مؤسِّس لموضوع، أو موضوع مبرَّر ترنسندنتاليا. في الواقع لا توجد أسباب تجعلنا لا نثبت مباشرة القضية المتضايفة المتمثلة في أن النواز باعتباره كذلك هو كذلك بمجرَّد، أي لحظة جزئية لمعيش قصدي كامل. إن معناه يتضمن بالضرورة النوام باعتباره قطبه القصدي. وبما أن **معنى النواز ليس شيئا آخر سوى النوام،** فإن العيني الوحيد هو النواز الكامل، النواز المتضمِّن قصديا لنوامه. هكذا يجب أن نقول بالتناوب إن النوام الكامل يتضمن قصديا النواز، كما أن النواز يتضمن قصديا النوام. بعبارة أخرى، التأسيس يتضمن المؤسَّس والمؤسَّس يتضمن التأسيس، وهذا ما يعبِّر عن الترابط الضروري والقبلي بين النوام– النواز، الترابط الذي يُعدّ نسبية متبادَلة. **إن هذا الترابط هو وحده الذي يضمن عينية concrétion الشعور.** هذا يعني إذن في نهاية المطاف، القول إن **القصدية** وحدها هي التي تُؤسِّس الشعور العيني، بما أن الترابط أو التضايف ليس شيئا آخر سوى القصدية نفسها. هذا الشعور العيني يمكن أن يعرَّف بدوره، بالتبادل كنوام كامل أو كنواز كامل. هذا يعني أخيرا أننا نواجه مشكلة واحدة، هذه المشكلة هي المركز الوظيفي لكل الفينومينولوجيا، ذلك أن مشاكل العينية النوامية أو النوازية، مشاكل الشعور العيني، الترابط القبلي للنوام وللنواز، التأسيس الترنسندنتالي، القصدية نفسها، هذه كلها ليست سوى مشكلة واحدة تندرج كلها تحت عنوان واحد هو **الكوجيتو.**

من الواضح أن وجهة نظرنا الحالية لا تجعلنا نبلغ مباشرة الترابط في صورته الخالصة. في الحقيقة، إننا لا نتأمل بعد عملية ردّ العلم الموضوعي سوى عالم الحياة. هذا الأخير يحيلنا، باعتباره مؤسِّسا، إلى تنوّع عملية ظهوره الذاتي، (الكيف النوازي).

من المعلوم أن الترابط يأخذ في أول الأمر الصورة الخاصة للترابط بين عالم– شعور، وإن تجريد هذا الأخير يجعلنا نحصل على الترابط في صورته الأيدية eidétique، أي على الترابط النوازي– النوامي للشعور على العموم وللوجود على العموم. لم يبق في الواقع سوى أن نأخذ الترابط الواقعي: عالم– شعور كمثال مفتعل لنستخلص منه بواسطة منهج التجريد، البنية الأيدية الكلية لترابط كل موجود بالشعور. بهذا يمكننا أن نؤكد بأن كل موجود هو فهرست تعدّده المؤسِّس النسقي. إن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية نفسها معيارية (تركيبيا)، بما أنها توضّح بنية قصدية كلية يشارك فيها كل شعور فردي، وهنا نكون أمام صياغة (تركيبية) للمثالية الهوسرلية. كما أنه على صعيد المثال المفتعل يكون العالم و الشعور العيني مترابطين بشكل متبادل، فإن الأيدوس نوام والأيدوس نواز يكونان أيضا على الصعيد المثالي مترابطين بشكل متبادل، بحيث إذا كانت هناك مرفولوجيا للنوامات فإنه يوجد بالمثل مرفولوجيا للنوازات[1]. يوجد إذن تواز بين نوام– نواز، على الرغم من أن هذه العبارة تضعنا أمام إشكالات خطيرة. فمن جهة، لا يمكن أن يتعلق الأمر بتواز بالمعنى الدقيق، فلا يكفي أن نقول إن كل نوام "س" يقابله نواز "س". إن الترابط هنا هو مشاركة دينامية ومحقّقة، كما أن التوازي يكون موجّها، وهذا التوجيه هو القصدية نفسها، على الرغم من أن مفهوم التوجيه هذا غريب على الإطلاق عن مفهوم التوازي المأخوذ في ذاته. من جهة أخرى لا يمكن أن يتعلق الأمر بتواز واحد بل بعدة توازيات. سنرى أنه يوجد على الأقل توازيان، نظرا إلى أن النوام يتركب

1 Ideen, I, p. 247.

من طبقتين أساسيتين هما: المعنى والصفة النومائية.[1] هذان العنصران يجب أن يكونا مؤسَّسين أيضا، وهما يحيلان إما إلى صفة تنتمي إلى فعل نوازي وإما إلى تأسيس مُجسَّد أصلي. بهذا يجب أن نميِّز جيدا بين ترابط الموضوع طبقا لمعنى نومائي معيَّن وبين تأسيسه النوازي، وكذا ترابط الصفات النومائية والنوازية،[2] حتى يتسنى لنا أن نفهم بشكل أفضل وحدتهما كمبدأ قبلي ممكن. على أننا إذا أردنا أن ندرك سعة السؤال فإنه يجب علينا أن ننطلق من المعيش القصدي.

5- آنية و إمكانية الحياة الشعورية، الزمنية المثالية للشعور

إن الحياة القصدية هي حياة "مُجسَّدة"، بحيث أن الأنا يكون واعيا بموضوعاته وهو يعيش حاليا في هذا الوعي أو الشعور. لهذا يجب أن نميِّز دائما بين الموضوع (النوام) والشعور بالموضوع (النواز). إن الأنا لا يعيش في الموضوع وإنما بالتأكيد في وعيه المتعدد ses consciences بالموضوع. هذا الوعي أو الشعور ليس شيئا آخر سوى المعيش القصدي بالمعنى الأكثر اتساعا الذي يتفق مع معنى الشعور نفسه.[3] إن الأنا هو علاقة خالصة بالموضوع، ولا يستطيع بالتالي أن "يحيا"سوى في هذه العلاقة بواسطة "كوجيتاه"، الشيء الذي يجعلنا نتفادى ردّ الموضوع إلى عنصر واقعي للشعور (المثالية التجريبانية أو الذاتوية، المذهب السيكولوجي). إلا أنه إذا كان المعيش القصدي هو حياة الأنا نفسها، فإنه لا يكون واعيا conscient بشكل مباشر، فهو ليس أول موضوع يتم إدراكه بواسطة الأنا، إننا نحتاج على العكس إلى تفكير من أجل إدراكه. ذلك أن ما يكون معيشا لا يُنظر إليه على أنه معيش وإنما باعتباره مفكَّرا فيه réfléchi. والتفكير يغيِّر بالضرورة موضوعه ويدرك فيه بدل موضوع أصلي موضوعا من الدرجة الثانية، ذلك أن المعيش عوض أن يُدرك كمعيش فإنه لا

1 Ideen, I, p. 248.
2 Ideen, I, p. 249.
3 Ideen, I, p. 87.

يمكن أن يُدرك إلا كموضوع، الشيء الذي يُشوّه بالضرورة معناه الأصلي. إن المعيش باعتباره معيشا في الحال بواسطة الأنا في كوجيتاه الأصلي، لا يمكن أن يُدرك في الحال باعتباره كذلك، بحيث أن التفكير لا يمكن أن يُدركه إلا تحت نمط منعكِس، ثانوي، أي غير أصلي ومتغيّر.[1] وهنا نجد الاختلاف الأساسي (اللاتطابق الأساسي) بين التحليل القصدي وموضوعه، أي **التيليولوجيا اللانهائية للشعور**.

على الرغم من أن هسرل قد أشار إلى أن هدف التفكير لا يتمثّل في "تكرار" الموضوع، إذا كان هذا الأخير لا يمكن أن يُدرك إلا تأمليا (كما هو حال المعيش)، فإن المعرفة لا يمكن إلا أن تكون غير متطابقة وبالتالي خاضعة لهذه العملية المتميِّزة جدا في الفينومينولوجيا، وهي عملية **الفهم البَعدي** Nachverstehen. على أنه إذا كان التفكير بالضرورة غير متطابق، فإن التطابق يبقى مع ذلك المثل الأعلى الذي يتبعه. إن التحليل القصدي يسعى إلى "استدراك" "تخلّفه" المبدئي إلى ما لا نهاية. إن **اللاتطابق الواقعي** يسبق **التطابق المثالي** الذي يُعدّ الباعث الترنسندنتالي للتيليولوجيا القصدية للشعور. بهذا ينكشف المعيش باعتباره فكرة. كيف ذلك؟ لنأخذ مثالا بسيطا وهو إدراك الطاولة. إذا تحدثنا من الناحية النومائية نقول إن الطاولة تكون مباشرة "مُعطاة هنا،" إلا أن الإدراك المترابط يظهر متعدّدا. بعبارة أخرى إن النوام واحد، إلا أن التجربة المُوسَّسة تجتاز سلسلة من المراحل المختلفة في تواصل أساسي وتيليولوجي، بحيث ألمح أولا السطح الفوقي والرجلين، لكن الجانب الخلفي للطاولة، الدرج والرجلان الآخران، كل هذا يغيب عني في هذه الآونة، بحيث أن مستوى جديدا من التجربة هو الذي سيعطيني هذه الأجزاء. إن هذا التتابع للمراحل المتواصلة والمتضافرة يكون مُدركا بشكل تأملي باعتباره كثرة من الحالات المعيشة القصدية المختلفة. لكن لا يمكن لتفكير نوازي بالتعريف أن

---

1 Cartesianische Meditationen, p. 72.

يدرك سوى معيشا واحدا. بهذه الكيفية تكون السلسلة الكلية للحالات المعيشة مُسجّلة في الزمن، بل إنها تساهم بالأحرى في **تأسيس الزمن**، أي الأنا الخالص نفسه.

إن فعلا ما من أفعال التفكير لا يمكنه إذن أن يدرك سوى لحظة من هذه السلسلة، وهي اللحظة التي تطابق آنية هذه السلسلة وبالتالي آنية حياة الأنا. إن المعيش القصدي لا يمكنه أن يكون في وضعية الانعزال، **ماهية عينية**، ولا الآن الحالي الذي يُعرّفه[1]. إنه محصور ضمن المدّ المتواصل للحياة القصدية للأنا، هذه الحياة التي تُعدّ وحدها **المعيش القصدي العيني** والمستقل بشكل مطلق. هنا نعثر من جديد على موقف فينومينولوجي على نحو أصلي، حيث يكون **المجموع وحده عينيا**، وبما أن المدّ المعيش، أي الحياة القصدية نفسها للأنا لا يمكن أن تُدرك في الحال في كليتها، إن لم نقل في صورة فكرة، فإن فكرة المدّ المعيش وحدها هي التي تكون عينية، أي الوضعية الكلية المجردة للحالات المعيشة الخاصة الواقعية[2]. هذا التأكيد يُتحقق منه أيضا من خلال ظاهرة عدم وجود وحدة قياس أصلية ومحددة للزمن.

كيف يمكننا أن نحدد في الواقع أن جزء الزمن هذا هو **وحدته البسيطة والأصلية**؟ حتى التفكير النوازي نفسه الذي يدرك حاليا معيشا قصديا، ليس متأكدا بشكل مطلق من وجود معيش بسيط وأصلي في باطن التفكير. إن المعيش القصدي يكون أيضا مركّبا من عدة حالات معيشة جزئية، فهو إذن تيار خالص أيضا كما أن تحديده عبارة عن فكرة.

من هنا فإن وحدة (قياس) المعيش القصدي، أي الزمن الفينومينولوجي ليس هو الآن (اللحظة instant عند ديكارت). إن وحدة المعيش القصدي هي

1 Ideen, I, p. 202.
2 Ideen, I, p. 201.

كليته نفسها، أي فكرة التيار الكلي لحياة الأنا، الكوجيتو اللامتناهي infini نفسه.

غير أنه حتى وإن كان الآن الحالي لحظة (غير قابلة للإدراك حاليا) من مجموع الحياة القصدية، فإن بنيتها الصورية ضرورية. في الواقع من البديهي قبليا أن المدّ القصدي كلّه يمر من خلالها، وهذا المرور ليس واعيا بطريقة آنية بل بطريقة تأملية فقط، وبالتالي قصدية وكامنة، ذلك أنه إذا كان آنيا فإنه لا يكون منتبها. وإذا حوّل التفكير انتباه الشعور نحوه، فإنه سيدركه فقط باعتباره ما كان حاضرا على التو (soeben Gewesenes). إن الآن لا يكون أبدا مدركا بصورة متطابقة في قيمته كآن حيّ، بل إن التفكير يدركه كمعيش (سبق أن مضى). هكذا تبقى أصالة الآن **نقطة–صفرا**، وبالتالي **فكرة**. إن **الآن المثالي** هو إذن **الصورة الضرورية القبلية للشعور** نفسه. إن الآنية المتتابعة والمتغيّرة للحالات المعيشة القصدية تكون خاضعة لصورة دائمة ومتطابقة، إنها **صلة أبدية للماضي بالمستقبل**. هذه الصلة الضرورية تكون مصورنة بشكل أبدي في البنية المثالية للآن، اللحظة الآنية للزمن. هذه اللحظة التي تكون في نفسها صورة فارغة ومتماثلة تُملأ بواسطة مادة جارية، وتؤلّف بهذا معيشا قصديا حاليا أصليا، نقطة– صفرا، فكرة–حدا لسلسلة غير معرّفة من الحالات المعيشة السابقة والمستقبلية.[1] في الواقع، كل الحالات المعيشة الماضية تكون من الناحية المبدئية مرتّبة وفق المعيش الأصلي في نمط الآن الممتلئ، وبالمثل تكون كل الحالات المعيشة المستقبلية مستبَقة ومحدَّدة بواسطة المعيش الأصلي للآن. إن الآن الممتلئ، أي المعيش الأصلي الحالي يحدّد إذن نظاما بُعديا مزدوجا للشعور، أفقين مترابطين لإمكانيات الشعور. الأول هو أفق الماضي الذي يكون قابلا للتفعيل بواسطة التذكر المتجدّد Wiedererinnerung، والثاني هو أفق المستقبل من خلال التذكر السابق Vorerinnerung. هذان المعيشان هما معيشان آنيان في

1 Ideen, I, p. 199.

ذاهما، وذلك مع كونهما بالضبط تغييرات أساسية للمعيش الأصلي (الإدراك). إنهما مؤسّسان بشكل سابق بواسطة، وفي مجموعة مترابطة من الأشكال الفينومينولوجية المعيشة بطريقة لا متأمّلة، وهي: أنواع التذكر القريب والتوقع القريب les rétentions et les protentions. بهذا يكون المعيش الأصلي في نمط الآن الممتلئ محاطا بأفقين زمنيين لإمكانيات الشعور التي يوسّطها médiatise في تحوّله الآني نفسه، الأمر الذي يضمن للشعور ديمومته و آنيته المتواصلة.

يكون المعيش إذن آنيا من وجهة نظر وجوده الفعلي، وبهذه الطريقة يكون محاطا بآفاق ممكنة للشعور. أما من وجهة نظر تحديده الكلي فإنه يكون على العكس ممكنا. هذه النسبيات المتبادَلة تحدّد تيليولوجيته، سعيه القصدي نحو الكلية المثالية والعينية. بهذا يكون الشعور هو نفسه حاليا وكامنا في المعنيين المتبادلين الممكنين اللذين يعرّفان بعدي القصدية، إنه حياة قصدية في الأساس، تيليولوجيا لانهائية للكوجيتو، معرَّفة مثاليا بواسطة فكرة المدّ اللانهائي للمعيش، إنه أساسا انتقال من القوة إلى الفعل أو من الفعل إلى القوة، أي من الحادث الجزئي إلى الكل المثالي النموذجي.

هذا الانتقال الذي يصف تاريخ الشعور نفسه يتجسد إذن في الانتقال من الماضي إلى المستقبل، ومن هنا فإن **بنية هذا الشعور هي نفسها بنية الزمن التي** تكون خاضعة للصورة المتماثلة للتتابع وهي الآن[1].

6- صفات النواز

يعيش الأنا إذن في أفكاره بطريقة متنوعة أساسا، بحيث تعرف الحالات المعيشة القصدية تعددية الأنماط المختلفة. لقد رأينا أساسا النمط الحالي والنمط الممكن اللذين يتحدان بالانتباه وباللاانتباه. إن الآنية والكمون هما نمطان كليان

1 Cartesianische Meditationen, p. 81.

للشعــور، بحيث أنهما يعبّــران عن بنية صوريــة كلية تحدّد بُعديته المزدوَجة bi-dimentionalité. إن الآن هو الحالي الذي يخضع له الماضي والمستقبل خضوعا تاما. لكن في *الآن* نفسه يستطيع الأنا أن يعيش بطرق متعدِّدة، ذلك أن الشعور يستطيع أن يدرك، يتذكر، يستبق في الحال. إننا هنا أمام أفعال للأنا Ichakte بالمعنى القوي. من الآن فصاعدا يجب أن تكون أفعال الأنا هذه هي موضوعنا، ذلك أنها تؤسّس الكوجيتو نفسه، تعرّف الشعور والحياة القصدية باعتبارها آنية.

سنكتشف هنا إذن المتضايفات النوازية لصفات caractères *التقدم*. فكما يتقدّم الموضوع إلى الأنا المتأمِّل، نومائيا باعتباره "مدرَكا"، "مُتذكَّرا"، "متخيَّلا"، فإن النواز المُؤسِّس المطابق يتضّح بالمثل أحيانا كإدراك أو تذكّر وأحيانا كتخيــّل. بهذا يتميّز النــواز كمعيش نوازي خالص تميزا كيفيــا. هذا، وينكشف "المتذكَّر"، شأنه شأن المُتخيَّل، كتغيير للصفة النومائية "المُدرَكة"، حيث أن هذه الأخيرة كانت هي الصفة الأصلية التي تتوقف عليها نسبيا الصفات الأخرى، كما أنها كانت أيضا "الأولى" التي تعرِّف بشكل خارجي تغييراتها الثانوية الخاصة. يوجد إذن في النوامات "قصدية" نومائية. إلا أن هذه الأخيرة لا يمكنها أن تكون القصدية الحقيقية المؤسِّسة، بل فقط متضايفَها المؤسِّس. يجب علينا إذن أن نرجع إلى قصدية بالمعنى الحقيقي، قصدية لا يمكنها إلا أن تكون قصدية نوازية، إنها بالضبط تلك التي تُظهر، باعتبارها موازية للقصدية النومائية، التبعية النموذجية لأنماط الشعور فيما بينها. بهذا يحيل التذكر إلى الإدراك، ذلك أن التذكــر هو في الواقع عمليــة إدراك ماضيــة un avoir-perçu، إدراك وقع في الماضي، ونتيجة لذلك فإن الإدراك ينضم إلى الشعور مع التذكر نفسه. إلا أن الأمر لا يتعلّق باحتواء واقعي للإدراك في التذكر، فالإدراك ليس متضمَّنا في التّذكّر، إلا أن التذكر يحيل قصديا إلى الإدراك، ذلك أنه بمثابة تغيير ثانوي له. وإذا كان هناك احتواء، فالأمر يتعلق

باحتواء قصدي للإدراك في التذكر[1]. نفس الشيء يصدق على التّذكر المسبق، بحيث أن هذا الأخير هو إدراك في المستقبل وبالتالي فإنه يتضمن هو الآخر الإدراك تضمنا قصديا. بالمثل يكون التخيل شبه إدراك. يوجد إذن احتواء قصدي للشعور اللامتغيِّر في الشعور المتغيِّر، وهذا الاحتواء يعني محايثة مثلما يعني تماما مفارقة. في الواقع، يتحدث هسرل عن احتواء لأن الأمر يتعلق هنا وهناك بإدراكات، وهذا الاحتواء يكون قصديا لأن الأمر يتعلّق بأنماط مختلفة من الإدراكات.

إن **القصدية** تعبِّر في هذا المقام عن **العلاقة النموذجية للشعور الأصلي بالأنواع المتغيرة للشعور**. وهذه القصدية يجب أن تُفهم بالمعنى القوي لعلاقة مُؤسِّسة، يكون فيها كل معيش "حجزا" saisie لموضوع، شعورا بـ....، والشعور بـ... يكون محقَّقا حسب نمط أمثل، معياري في الإدراك. بكيفية عامة إذن يحيل كل معيش معيَّن بصفة ثانوية، أي كل معيش متغيِّر، بالضرورة إلى معيش غير متغيِّر وأصلي، إلى معيش أوّل Urerlebnis. هكذا يحيل، في الحالة التي تشغلنا الآن، كل من المعيش المتغيِّر للتذكر والتذكر المسبق، قصديا إلى المعيش الأصلي للإدراك. هذا الأخير هو وحده الذي يكون تقديما أصليا، أما التذكر والاستباق فهما نمطان لهذا التقديم، في صورة إحضارات*. مهما يكن بإمكان كلّ من التقديمات والإحضارات أن تكون آنية ومندرجة في الآن الشعوري، فإن هسرل يؤيّد بقوة تأكيده بأن الشعور المتغيِّر والشعور اللامتغيِّر، المعيش المشتقّ والمعيش الأصلي، مرتبطان بعلاقة قصدية. إن الأمر يتعلق هنا بتجلٍّ أصلي للمثالية الهسرلية.

هذا، ومما تجدر الإشارة إليه هو أنه يجب ألا نعتبر بأي حال من الأحوال المعيش على العموم بمثابة **جنس** تكون الحالات المعيشة الأصلية والمتغيِّرة *أنواعا* له.

---

1 Ideen, I, p. 250.

* Présentifications : أي جعل الشيء حاضرا في شكل صورة.

إن موقفا مثل هذا من شأنه أن يقودنا إلى تضمن واقعي للحالات المعيشة المتغيِّرة في المعيش الأصلي، أين يكون النوع جزءا من الجنس ويكون الجنس محدِّدا للنوع بطريقة باطنية. في الواقع يربط بين الجنس والفصل النوعي علاقة المادة والصورة. يكون النوع إذن مركَّبا بشكل واقعي من الجنس والفصل النوعي، بحيث يؤسَّس بالضرورة مع هذين الأخيرين فردا واحدا. غير أن المعيش المتغيِّر (التذكّر هنا)، وبكيفية كلية، كل تغيير يكون محدَّدا بشكل خارجي بواسطة المعيش الأصلي، ومن هنا فإنه يُعرَّف بعلاقته (قصديته) بهذا الأخير. إن المعيش المتغيِّر لا يشكّل مع المعيش الأصلي فردا واحدا، على العكس إن المعيش المتغيّر والمعيش اللامتغيّر هما إثنان، فالعلاقة القصدية (المثالية) نفسها التي تجمع بينهما تكون جدلية بالضرورة. إن المعيش الأصلي ليس كذلك جزءا أساسيا من المعيش المتغيِّر، لكنه يسمح بتأسيسه اشتقاقا من الناحية المثالية. لا يوجد إذن بالنسبة إلى هسرل أي شك بصدد هذا الموضوع: إن **القصدية النومائية تطابقها القصدية النوازية** بحد ذاتها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرتبط النمط قصديا بنموذجه exemplaire.

هذا، وإذا كان المعيش الأصلي جنسا فإنه يكون نوعا genos بالمعنى المثالي لأفلاطون، أي "أوّلا" معياريا ومبدأ خارجيا للتعريف.[1]

إلا أن تعدّدية الحالات المعيشة الآنية لا تنفذ مع تحديد délimitation الصفات النوازية للتقديم. إن كل نوام مدرَك أو متذكَّر إلخ.. يظهر بعد في الصفات التي تعرِّف قيمته الوجودية، بحيث يكون موضوع ما واقعيا، ممكنا، محتملا، إلخ. بالمثل سنكتشف هنا في النواز المؤسِّس المطابق صفات اليقين، التقدير، التخمين، إلخ. بهذا، فإن الصفات الوجودية للنوام تطابقها الصفات الاعتقادية للنواز، هذه الصفات هي صفات دوكسية أو نظرية – متعلقة بنظرية ما –، أي أنها تضع الوجود حسب هذا النمط أو ذاك. يوجد هنا من جديد

1 Ideen, I, p. 259.

علاقة قصدية للصفات الدوكسية فيما بينها، بحيث يتأسس نظام ما ordre انطلاقا من الظن الأصلي Urdoxa الذي هو اليقين[1]. هذا الأخير يمكن أن يتحوّل إذن قصديا إلى تقدير، تخمين، سؤال، شكّ مثلما تتحوّل بالترابط صفة الواقع الأصلية المؤسَّسة إلى صفة ممكنة، محتملة، إشكالية، ارتيابية.

يجب إذن أن تكون هناك صورة-جامعة أصلية Urform تسمح بتوحيد وتنظيم التعددية الأساسية للصفات الدوكسية، بحيث يقوم يقين الاعتقاد، الصفة الدوكسية الأصلية، بهذا الدور ويكون بالفعل متضمّنا قصديا في التحوّلات المشتقّة. إن نفس الملاحظات التي تصدق بالنسبة إلى صفات التقديم النوازية تصدق هنا بالمثل. إن هسرل يقدّم هذا التمييز بين جنس ونوع من جهة، وبين معيش أصلي ومتحوّل من جهة أخرى بخصوص الأنماط الدوكسية للشعور النوازي. إن تعددية الحالات المعيشة النوازية تنتظم إذن طبقا لوحدة قصدية، بفضل هذا المبدأ النموذجي الذي هو **الدوكسا الأصلية** Urdoxa، المبدأ المثالي بما أنه تيلوس قصدية نوازية لانهائية.

إلا أنه سرعان ما تظهر من جديد تعدّدية، وبالتالي وحدة مشتقّتان. إن كل نمط ثانوي يكون متعلّقا قصديا بنمط أوليّ، غير أنه من الممكن أن يكون النمط الثانوي معتبَرا كذلك بواسطة التفكير، فيتقدّم منذ ذلك الحين إلى الشعور كموجود أصلي وتخضع صفته الدوكسية المتغيِّرة لتحويل ثان للمعنى، كما يكون معتبَرا من الآن فصاعدا كدوكسا بسيطة بالمعنى اللامتغيِّر. بعبارة أخرى يكشف التحليل الفينومينولوجي هنا عن الإمكانية الأساسية بالنسبة إلى كل معيش متحوِّل لأن يُتأمّل كمعيش أصلي طبقا لاعتقاد بسيط وغير مشتقّ. إن كل نمط من الاعتقاد يمكن أن يُتأمَّل باعتباره اعتقادا، وكل نمط من الوجود يمكن أن يُتأمل باعتباره وجودا. في الواقع، إن إضافة صفات نوازية- نومائية noético-noématiques جديدة تؤدي إلى ظهور موضوعات جديدة في

1 Ideen, I, p. 259.

الشعور تكون مدرَكة بدورها كموضوعات أصلية طبقا لنمط اعتقادي أصليّ.[1] لهذا أيضا كان الاختلاف بين نمط ولانمط، بين شعور متغيِّر وشعور أصلي نسبيا تماما، بحيث أنه من الأفضل التحدث بالنسبة إلى كل تجلّ للشعور، عن نمط للشعور. بهذا يكون المعيش الأصلي نمطا والمعيش المشتقّ كذلك. بهذا يتضمن "النمط" الوجود والاعتقاد بالمعنى اللامتغيِّر. ولكي نشير كذلك إلى العلاقة القصدية سنتحدّث إذن عن نمط أصلي وذلك بتعيين الصورة النموذجية. كذلك يعتبر الإدراك و الدوكسا الأصلية نمطين أصليين للشعور. مع ذلك فإن الأمر لا يتعلّق فقط بسهولة لغة متبناة من خلال تبسيط التحليل. إن هسرل يريد أن يوضّح لنا أن النسبية المتبادَلة لأنماط الشعور لانهائية، (بالفعل إن إمكانية التحويل القصدي للدوكسا المتغيِّرة إلى دوكسا أصلية تدشّن عملية مموضعة تحت الصورة الأيدية إلى ما لانهاية، وتسمح بتجاوز مبدأ اللاتناقض)، وأن النمط الأصلي، الشعور اللامتغيِّر الأصلي يبقى فكرة، معيارا مثاليا. الشيء الذي سيظهر بعد بصورة أفضل مع السلسلة الثالثة من التغييرات الدوكسية التي هي الإثبات والنفي، فما المقصود بهما بالضبط؟

إن الإثبات هو النمط الأصلي (الشعور اللامتغيِّر) والنفي هو النمط الثانوي. يكون النفي في الواقع نفيا لشيء ما، الأمر الذي لا يعني على الإطلاق أن النفي يكون مباشرة وبالضرورة نفيا لإثبات ما. يجب أن نقدّم هنا تمييزا بين إثبات ووضع (Bejahung und Setzung)، وهذا التمييز ذو أهمية بالغة، بحيث يبدو أن الإثبات هو في الأصل تحويل وبالتالي شعور ثانوي، في حين يكون الوضع وحده نمطا أصليا (Urmodus). لكي نفهمه يجب الرجوع إلى نظرية *التجربة والحكم*. إن التجربة تحدث طبيعيا بطريقة متواصلة ومتشابهة، بحيث أن محمولات الموضوع تتّضح تدريجيا، كما أن المعنى المستبَق بشكل أصلي والذي يوجّه مثاليا السير المزعوم للتجربة يمتلئ تركيبيا بطريقة متطابقة. غير أن التجربة

[1] Ideen, I, p. 260.

الإدراكية يمكن أن تخضع لتغييرات أساسية، كما هو الشأن بالنسبة إلى الشك الذي هو الخطوة الأولى للنفي الخالص والبسيط. إذا خلصت التجربة على سبيل المثال إلى تقييد modalisation الشك، فمن الواضح أنه لا يمكنها المكوث فيه، لذلك فمن الواجب تجاوز هذا الأخير، إما في موقف جديد وإما في نفي. هذا الإثبات وهذا النفي ليسا إذن أصليين بأي حال من الأحوال. إن صفتي الإثبات والنفي هما إذن صفتان ثانويتان للتجربة، وبتعبير حملي، صفتان ثانويتان للدوكسا الحملية. إنهما تحيلان إلى صفة أصلية ومباشرة هي الإثبات الابتدائي أو الوضع الأصلي الذي ليس شيئا آخر سوى التجربة الخالصة والبسيطة schlichte Erfahrung، فإذا كان النفي يشطب فإن الإثبات يؤكّد، يعطي موافقته لتجربة مصحَّحة.[1] حقا يبقى من الصحيح أن النفي نمط من الإثبات، لكن يجب أن نضيف أن هذا الأخير متعلّق هو الآخر بوضع أصلي. إن الإثبات والنفي كلاهما متعلق بدوكسا أصلية أولية. إننا إذن أمام تشابك قصديات تحدّ délimitent مستويات متتابعة من الأصالة، بحيث أن النفي يمكن أن يكون معتبَرا بدوره، شأنه شأن المعيش الدوكسي المتغيِّر، كإثبات. إن الشيء المشطوب أو المحذوف، عوض أن يكون معتبَرا كموضوع محوَّل كيفيا، فإنه يكون معتبَرا كموضوع جديد في دوكسا تكون أصلية هي الأخرى. بهذا يكون اللا-وجود (المنفيّ) بمثابة الوجود بالمعنى اللامتغيِّر (المُثبَت)، والنفي بمثابة الإثبات، وإلا وَضع اللا-وجود، الشيء الذي يدلّ على أنه إذا كان الشعور الأصلي مفهوما نسبيا للغاية، فإن النفي ليس بحال من الأحوال مفهوما أصليا، فـ"اللا" لا يكون أبدا أصليا، والحكم السلبي ليس صورة أساسية.[2]

إن الوضع الابتدائي الذي هو التيلوس العادي للتجربة اللا-مكبوحة non-inhibée (المتطابقة والمتواصلة)، وبالتالي للحكم الحملي المؤسَّس مباشرة

1 Ideen, I, p. 261.
2 Erfahrung und Urteil, p. 72.

على هذه الأخيرة، هو وحده الذي يكون أصليا. غير أن هذه التجربة اللا-مكبوحة، المتطابقة في كل امتدادها هي فكرة، معيار مثالي.

في الواقع تعرف التجربة تقريبا بصورة ضرورية تقييدات، في حين تكون الأصالة بالفعل ثانوية دائما بالنسبة إلينا (وجهة نظر فينومينولوجية-وصفية). إن هسرل يقدّم لنا هذه العملية الموجّهة إلى ما لانهاية نحو تبرير الأصالة النسبية للحالات المعيشة المتغيّرة. إن التجربة المقيّدة تدعو إلى "التفكير فيها" ونقدها، أي إلى تصحيحها، بحيث أن الصفات الدوكسية التي تعيّنها من الآن فصاعدا لن تكون أصلية بالمعنى الدقيق للكلمة، إنها أصلا مشتقة، ذلك أنها تحيل قصديا إلى مثال للتطابق المباشر الذي تسعى إليه كل معرفة عموما.

أخيرا يجب التذكير أنه كما أن كل الصفات النومائية تكون موضعية، فإن الصفات النوازية المميزة هنا تكون هي الأخرى صفات نظرية – متعلقة بنظرية ما–، إنها تحيل قصديا إلى نموذج أول، كما أن الحقل الكلي للنوازات يكون قبليا تحت سلطة هذه القاعدة الكلية التي هي *الإدراك اليقيني* المُثبت. بالإضافة إلى هذا يجب أن نشير إلى أن وصفنا للصفات النوازية يملك أهمية كلية، بحيث أن كل نواز يتضمن تمييزا كيفيا، بالإضافة إلى ما يمكن تسميته "نواة" نوازية وطبقتين بنيويتين structurelles تطابقان في النوام الصفات والنواة النومائية التي سبق لنا الحديث عنها. مهما كان النظام ordre الفينومينولوجي للـ"تمثل" الذي نتأمله، فإن كل نواز (فعل إرادي) يتضمن أنماطا خاصة للأصالة وللثانوية، أنماطا خاصة للدوكسا، للإثبات و النفي. إن البنى النوازية- النومائية تكون ببساطة أكثر تعقيدا، لكن المبدأ القاعدي يبقى نفسه.[1]

إن المثالية المتواطئة للشعور الأصلي إنما تتجلى بشكل أفضل هنا مع سلسلة الصفات المثبِتة والسالبة وهي:

---

1 Ideen, I, p. 255.

1- قيمته- أي الشعور الأصلي- كمعيار مثالي لا يمكن أبدا بلوغه واقعيا، لا يمكن أبدا تحقيقه حاليا. 2- الارتباط القصدي لكل نمط بهذا الأول الأصلي أو القطب القصدي لكل نمط من الشعور المعيش. وهذه النقطة الأخيرة يجب أن نفهمها ضمن معنى التحويل القصدي. إن المنطق الصوري يتضمن من وجهة نظر تحليلية عدة مفاهيم لأحكام متميِّزة نوعيا.

أما من وجهة النظر التركيبية فيطابق هذه المفاهيم المتنوعة للحكم قصديات متنوعة تندمج إحداها في الأخرى بكيفية تجعلها تكوّن قصدية واحدة. هنا نعثر من جديد على وضعية مماثلة. لقد استوفينا ثلاث سلسلات من الصفات النومائية والنوازية التي يبدو أنها غير قابلة لرد بعضها إلى بعض، إلا أننا قد رأينا الآن أنه بالنسبة إلى السلسلة الثالثة (الإثبات والنفي) يحيلنا هسرل بصراحة إلى دوكسا أصلية. في الواقع يجب أن نقول إن الصفات الدوكسية والصفات المُثبتة والنافية تحيل قصديا إلى إدراك أوّلي أصلي. إن إثباتا ما هو إدراك (شعور) مثبَت ومؤكّد لشيء ما، كما أن يقينا ما هو بالمثل إدراك (شعور) واقعي بشيء ما. لدينا هنا صفات نوازية، أي صفات لنواز أصلي، بالمعنى القويّ. إلا أن الردود التي قمنا بها قد قادتنا إلى عالم الحياة، الشيء الذي يعني أن **النواز الأصلي الذي هو الإدراك الأصلي لعالم الحياة هو الإدراك إذن.**

إن صفات الاعتقاد والصفات الكلية للإثبات والنفي تحيل في الحقيقة إلى الإدراك، إلى الوضع الأصلي الذي تصفه بشكل مختلف. لهذا يجب أن نميّز من جهة، النواز الأصلي (الإدراك في الحالة الخاصة) والنوازات الثانوية (التخيل، التذكر) التي تعد بالنسبة إليه بمثابة الأنماط المشتقّة بشكل مباشر، والصفات النوازية الأصلية بحد ذاتها التي ستقوم بتعيين النوازات الأصلية والمشتقّة (اليقين، الإثبات) وأنماط هذه الصفات نفسها (الشك، النفي. إلخ.) من جهة أخرى.

حسب هسرل، يبدو أن الإدراك نفسه ينتمي حقا إلى الصفات النوازية. صحيح أن كثيرا من المشاكل ستنجم عن هذا، إلا أنه بالإمكان تجاوزها جدليا.

في الواقع نستطيع أن نبيّن أنه مثلما يكون شعور أصلي ما نمطا أصليا للشعور، في حالة ما إذا كان لا-نمطا للشعور، فإن الإدراك يكون بالمثل صفة نوازية أصلية في حالة ما إذا كان لا-صفـــة، ما دام أنه قاعدة للصفـــات الثانويـــة. في الحقيقة إن مفهوم الصفة (qualité) يستلزم شيئا عرضيا. إن الصفة يمكن أن تتبدّل دون أن تُمسّ النواة المماثلة التي تلعب دور القاعدة، فالصفة النومائية على سبيل المثال متبدّلة، لكنّ النواة النومائية متماثلة. بالمثل تعدّ الصفة النوازية هي الأخرى متبدّلة كما سنرى، لكنّ المعطى المادي (الهيولي) يمكن أن يكون متماثلا. مع ذلك فإن المعطى الهيولاني hylétique ليس مؤسّسا بذاته، إنه أعمى خارج وظيفته في النواز.

إذا كان الآن الإدراك مجرّد صفة "عرضية" للنواز، فكيف نفسّر المضمون الهيولاني للمعيش الإدراكي؟ لا شك أنه يجب أن يكون هنالك بالضرورة نواز أصلي، "نواة" نوازية أصلية، ولقد رأينا الآن أن الإدراك نفسه هو هذا النواز الأصلي المتعلق بعالم الحياة. من هنا يجب تصوّره — أي هذا النواز- كتجربة أولية، كمعطى هيولاني يتمتّع بذاته مباشرة بوظيفة نوازية، كتجربة "مطلقة" تكون كذلك دون أن تميّز نوازيا بواسطة صفة ما، تجربة تكون هيولاها بذاتها نوازا. هذا النواز "الخالص"، أو هذه الهيولى "المؤسّسة" هي فكرة لانهائية لم تتحقق أبدا، و لا يمكنها أن تتحقّق في الواقع. غير أنه من الممكن تجريدها، أي استباقها في ذاتها (مثاليا)[1]. إذا كان النواز الأصلي إذن "صفة" نوازية أصلية، فهذا يكون بالمعنى الذي نقول فيه أيضا إن الشعور الأصلي هو نمط من الشعور، بحيث لدينا هنا طابع للتجاوز الفينومينولوجي لمبدأ اللاتناقض بواسطة المبدأ الجدلي.

إن اللاوجود هو نمط من الوجود (اللحظة الأولى)، واللاوجود موجود est (اللحظة الثانية).

1 Erfahrung und Urteil, p. 346.

هكذا يستطيع هسرل أن يؤكّد بالتوازي أن الإدراك "صفة" نوازية، وبأنه هو النواز الأصلي بحدّ ذاته المميِّز عرضيا بهذه الصفة النوازية. وعليه فإن كلا من الصياغتين دقيق:

1- التفكير النوازي يكشف عن سلسلة من الصفات المميِّزة التي تحيل إلى صفة أصلية و هي النواز الإدراكي.

2- النواز الأصلي هو الإدراك الذي يكون وحده النواز بحدّ ذاته، المعيَّن ثانويا بصفات نوازية.

في الحالة الأولى نستنتج أنه لدينا هنا التوازي الأول المستوفى بين النواز والنوام المتعلّق نهائيا بالصفات النوازية- النومائية. في الحالة الثانية نستنتج أن توازيا آخر نواز-نوام سيدخل، إنه توازي النواة النومائية و"النواة" النوازية، ذلك أننا نبلغ بعد الصفة المتغيِّرة النواة الثابتة، القاعدة. لا شك أن كلا من الصياغتين دقيق، إلا أنهما لا يملكان نفس المعنى، فإحداهما ستاتيكية ثابتة، بحيث أن التوازي صارم وتحليلي: من صفة إلى صفة. الصياغة الأخرى قصدية، بحيث أن الإحالة إلى النواة، أساس الصفة، تكون صريحة. لو طبقنا في الحالة الأولى التوازي بصرامة ، فإننا سنخلص إلى التأكيد بأن "النواة" النوازية هي عملية نوازية دون صفات، سنكون أمام تحييد، وسيكون هذا الوضع غير معقول بما أنه سينتهي إلى التعرّف على الهيولى والتحييد وسيهدم من هنا القصدية. في الحالة الثانية سنخلص إلى شعور نظري* أصلي هو النواز بمعنى الكلمة، أي الإدراك الذي فيه يصبح معنى عالمنا مشروعا.

لنلاحظ أخيرا أنه إذا كانت الصياغتان دقيقتين، إذا كان الإدراك الأصلي في آن واحد نوازا أصليا وصفة نوازية أصلية، فهذا بفضل هذا القانون الخاص بالمذهب المثالي exemplarisme، حيث تكون الوحدة باعتبارها قياسا للتعدد

---

* أي متعلق بنظرية ما.

في نفس الوقت جزءا أساسيا من التعدّد و خارجة عنه. في الحالة الأولى يكون لدينا الإدراك باعتباره صفة أصلية، في الحالة الثانية باعتباره نوازا أصليا، الأمر الذي يمكن التعبير عنه بطريقة فريدة على النحو التالي: الإدراك هو لا-صفة، أي لا-نمط.

7- التنوع الهيولاني و الوظائف القصدية

لقد توصلنا إذن إلى تحديد مضمون المعيش القصدي تحديدا جزئيا. لقد بلغنا مع النواز المعتبَر من الآن فصاعدا مستلزما لأنماطه المشتقة، عنصرا يعرّف الحياة الآنية للأنا. إن الأنا إنما يحيا في الشعور الحاضر actuelle، في الكوجيتو. ونفهم من "كوجيتو" المعيش النوازي، النواز عموما. غير أن الحياة الآنية للأنا هي حياة واقعية للشعور، بحيث أن الأنا يعيش واقعيا في أفكاره. إن النواز لحظة واقعية للمعيش الكلّي. علما أن هذا الأخير يتركّب من عدة لحظات تكون مترابطة قصديا. علينا ألا ننسى في الواقع هذا المبدأ الأساسي، وهو أن النواز يكون دائما شعورا بشيء ما، فهو يتضمن إذن موضوعه بطريقة معينة، أو بالعكس يكون الموضوع لحظة من لحظاته، غير أن الموضوع هو التيلوس القصدي للشعور، وليس جزءا أساسيا واقعيا منه. صحيح أن الأنا يكون واعيا بموضوعاته، لكنه لا يعيش فيها واقعيا. **الموضوع هو إذن لحظة قصدية للمعيش**، اللحظة التي تعرّف بمعنى الكلمة حركة التعالي القصدي (التيليولوجي) لكلّ معيش. يجب إذن أن نميّز بين مضمون وصفي ومضمون قصدي للمعيش، أو بين مضمون واقعي ومضمون قصديّ. **إن الأنا يعيش واقعيا في نوازاته، لكنه لا يكون واعيا بشكل مباشر إلا بنواماته**. فالحياة النوازية للأنا تكون واقعية، أما الشعور النومائي فيكون قصديا.

غير أن النواز، المعيش بحدّ ذاته يمكن أن يكون بدوره واعيا بشكل قصدي. وفي هذه اللحظة ترتبط به اللانهائية المثالية للقصدية المؤسِّسة. إن النظرة

الحدسية تتجه إذن نحو النواز مثلما تتجه نحو النوام الجديد، وتكون مدرَكة بدورها بواسطة نظرة حدسية جديدة إلى ما لا نهاية. بهذا تكون الشفافية الكاملة للشعور، الشعور الكامل بالشعور فكرة لانهائية، وهذا بالضبط لأن كل شعور على العموم يكون بالضرورة قصديا، أي تيليولوجيا وليس مباشرا (ليس واقعيا). هذه المثالية اللانهائية ذات البنية المحدَّدة ماهويا هي الوسيلة الوحيدة بالنسبة إلى هسرل لتجنّب المذهب النفساني التجريبي.

في الواقع، إن المذهب التجريبي ليس خاضعا إلى عملية لانهائية، نظرا إلى أنه لا يريد أن يعرف القصدية، كما أنه يخلط بين المضمون القصدي والمضمون الواقعي للمعيش.

•

إلا أن النوام متعدد، وهو يتضمن معنى وهذا المعنى يجب أن يكون له أيضا ضامن répondant في النواز، كما أن الصفة النومائية هي لحظة قصدية بعكس اللحظة الواقعية للنواز التي تطابقها. هذا، ويبدو أنه يجب أن تستجيب بالمثل لحظة واقعية للمعيش الكلي للمعنى النومائي، وبهذا نصل إلى المعطى الهيولاني[1]. في الواقع، إن ما نبحث عنه إنما هو الضامن للمعنى النومائي أو إذا شئنا، للموضوع أيضا، حتى وإن كان الأنا نفسه هو المتضايف الصريح للموضوع. إنه مؤسَّس بصفة عامة بواسطة التعدد الواقعي لمعطيات الإحساسات التي فيها ترتسم الخطوط العريضة للمعنى النومائي. إنه يبدو إذن مباشرة كتنوع واقعي على عكس الوحدة القصدية،[2] ذلك أنه ينتمي إلى نظام مغاير للموضوع نفسه. إن المعطى الهيولاني، الهيولى بعبارات أيدية، هو جزء واقعي من المعيش، بحيث أن الموضوع الذي ترتسم خطوطه العريضة فيه هو لحظة قصدية لنفس هذا المعيش. الأول يكون معيشا بشكل واقعي وواعيا بشكل غير مباشر (تأمليا)، الثاني لا يكون معيشا بشكل واقعي، لكنه يكون واعيا قصديا. هذا الأخير هو

1 Ideen, I, p. 85.
2 Ideen, I, p. 94.

التعالي المثالي (اللاواقعي) للشعور. إن الهيولى تعطي الموضوع بكيفية ما، إنها تعطي تحديداته الحسية المتنوعة، لكنها ليست هي هذه التحديدات الحسية نفسها. إن ما يصدق على التنوع الهيولاني وحده هو هذا القول المأثور لبركلي: esse est percipi، وجوده هو وجوده المدرَك. وجوده هو وجوده المعيش واقعيا (ذاتيا). إن هذا التنوع ليس هو إذن الموضوع الأول للشعور، ولا يمكن إدراكه، بخلاف ما يذهب إليه المذهب التجريبي السيكولوجي، سوى تأمليا. بالترابط يمكن أن يُعدّ الـ esse (الوجود) المتعلّق بالنوام هو إدراكه son percipi، إذا تصوّرنا جيدا الفرق بين تضمن واقعي في الشعور وتضمّن قصديّ.[1]

إن خطأ علماء النفس التجريبيين وكذا ديكارت، في حالة ما إذا أراد أن ينتقل بشكل برهاني من فكرة (موضوع محايث للشعور) إلى الواقع الخارجي، يتمثّل بالضبط في فهمهم للاحتواء الضروري للموضوع في الشعور، للقصدية نفسها، كاحتواء واقعي، الشيء الذي يؤدي إلى تقليص الموضوع إلى المعطى الهيولاني للإحساس، الواعي القصدي إلى المعيش الواقعي، والمفارق اللاواقعي إلى المحايث المباشر. إن المبدأ الفينومينولوجي المستخدَم هنا هو أنه لا يوجد سوى موضوع قصدي واحد، سوى وحدة قصدية واحدة للشعور. إن ديكارت والمذهب التجريبي الذي نشأ عنه بطريقة غير مباشرة، يتصوران إذن وحدتين قصديتين، الشيء الذي يُعدّ غير معقول بلغة فينومينولوجية. إنهما يفترضان علاقة إشكالية بين وحدة ذاتية داخلية ووحدة واقعية خارجية غير مجرَّبة تأسيسيا. وإن المذهب الدوجماطي نفسه يتأصّل في هذا التناقض الذي ليس سوى تعبيرا فينومينولوجيا عن إحراج (l'aporie)* الشيء في ذاته لكانط. إن ردّ الشيء في ذاته إلى المحايثة القصدية يسمح على العكس بتجاوز كل

1 Ideen, I, p. 246.

* الإحراج هنا يعني وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة بعينها.

دجماطية بشكل نهائي، حتى سذاجة الوصف النومائي، لأنّ هذا ربط له مباشرة بقبليّه التأسيسي.

إلا أنه لا يوجد بين المعطى الهيولاني والنوام تواصل مباشر أو واقعي بأي حال من الأحوال، نظرا إلى أننا هنا بصدد مستويين متمايزين لواقع لم يعد مؤسّسا. إن التنوع الهيولاني يعطي، يخطّط الموضوع، لكن ليس بذاته، لأن التنوع الهيولاني ليس في ذاته سوى مادة (وهذا ما تعنيه كلمة هيولى)، والمادة في ذاتها ليست قصدية. غير أنه لكي يكون هناك بالفعل نوام مؤسّس يجب أن يقوم التنوع الهيولاني بوظيفة مؤسّسة بمعنى الكلمة، أي بوظيفة قصدية تمنحها له الصورة القصدية أي النواز. إن المعيش القصدي يتحلّل إذن إلى مادة حسية sensuelle وصورة قصدية (المورفي القصدي)، إلا أنه لا يستمرّ إلا في، وبواسطة وحدة عناصره المادية والصورية[1]. بهذا يمكننا أن نكرّر هنا العبارة الكانطية: المادة (الهيولى) دون الصورة القصدية تكون عمياء، والنواز دون المعطى الهيولاني يكون فارغا. إن اتّحاد أحدهما بالآخر هو الذي يركّب واقعيا المعيش الفردي. هكذا يدخل كل من الهيولى الحسية والمورفي القصدي بشكل صريح ضمن العلاقة الكلاسيكية للمادة والصورة، بحيث أن العنصر المحدِّد الذي يُدرِج بشكل نوعي القصدية في المادة العمياء في ذاتها، هو بالضبط الصورة القصدية، أي النواز. هذا الأخير يحقّق إعطاء المعنى القصدي، أي أنه هو الذي يعطي معنى للمادة التي لا صورة لها informe. بهذه الكيفية يكون المعيش نوازيا عندما يتم إعلام الهيولى في الحال بواسطة لحظة نوازية، وعندما يكون لهذه الهيولى معنى بواسطة هذه اللحظة[2].

هكذا نرى أن النواز يؤدّي وظيفة مؤسّسة، وظيفة ترنسندنتالية، بحيث أنه هو الذي يعبّر أيديا عن الشعور بشيء ما. إن الشعور، باعتباره يملك معنى،

1 Ideen, I, p. 208.
2 Ideen, I, p. 223.

يكون بالضرورة تيليولوجيا، أي نظاما مؤسّسا لتنوّع هيولاني ذي وحدة تركيبية. إن الوظيفة القصدية للنواز تضع إذن بين الحالات المعيشة الهيولانية (لحظات مادية واقعية للشعور) والنوام (لحظة قصدية للشعور) علاقة تأسيس ترنسندنتالية، بحيث أنها تكشف عن المعنى الموضوعي التيليولوجي للتنوع الهيولاني.

إذا كان للدراسة الخالصة للهيولى دلالة، فهذا ليس لذاتها وإنما في علاقتها بفينومينولوجيا الشعور الترنسندنتالي. إن الهيولى ليس لها معنى إلا على الصعيد الوظيفي، وهذا في حالة ما إذا كانت تعطي قاعدة مادية لتأسيس قصديّ.

هذا، ويجب أن نميّز بشكل أعمق بين نواز ووظيفة، بحيث أن إعلام الهيولى بواسطة النواز هو الذي يعطي للأولى وظيفة قصدية. الوظيفة هي إذن الوحدة الإجرائية المؤسِّسة للنواز وللتنوع الهيولاني، وتطابقها الوحدة التركيبية القصدية للنّوام المؤسَّس. صحيح أن الهيولى تؤدّي وظيفة، إلا أن هذه الوظيفة مؤسَّسة في ماهية النواز. بالمقابل لن يكون لوظيفة النواز قيمة إذا لم تجد تنوّعا هيولانيا تقوم بإعلامه وبتنظيمه قصديا في وحدة تركيبية. الوظيفة القصدية هي إذن الإنجاز أو الفعل الموحِّد والمؤسِّس للشعور، فهي التي تعيّن الممارسة الترنسندنتالية التيليولوجية للشعور نفسه، أي حياته القصدية. هذا، ويؤكّد هسرل أن مشكل **الوظيفة** مركزي في الفينومينولوجيا، فهو عقدة التأسيس الترنسندنتالي المتأمَّل هنا في نمطـه الأصلي، التأسيـس الأصلـي للموضوع التجريبي (الإدراك). إن الوظيفة القصدية تعرِّف فعل الشعور وتستلزم كل عناصره من هيولى-نواز-نوام، إنها تُظهر التواصل الديناميكي الأساسي لعناصرها، وتجعل من هنا العبارة الصارمة للتوازي النوازي-النوامي عبارة مخاطية.

إن الوظيفة النوازية يمكن أن تتّخذ صورا جد متغيرة، فهي تتّخذ هنا، في الحالة المميَّزة للإدراك صورة إحياء بواسطة التصوّر الإدراكي (**Beseelung durch Auffassung**).

إن معطيات الإحساس عمياء في ذاتها، ولكي تؤدّي وظيفة تأسيسية يجب إحياؤها بواسطة إدراكات دالة، وبهذا تصبح بشكل صريح "تمثّلات" أو عروضا للموضوع النومائي. بهذا نجد بين الهيولى والمورفي القصدي علاقات موازية لتلك التي تكون بين الصفات والمواد النوازية-النومائية. إذا كان نواز واحد يمارس نفس الوظيفة، فمن الممكن أن يكون له بهذا عدة مواد مختلفة، أي أن نفس الإدراك يمكن أن يعطي موضوعات إدراكية مختلفة إذا تغيّر التنوع الهيولاني، كما أن تحوّلا في لحمة الهيولى يجرّ معه تغييرا نومائيا للإدراك. على العكس، يمكن أن يبقى التنوع الهيولاني مماثلا، كما أن دلالته لن تكون أقل تغيّرا لو تغيّرت الصفة النوازية (الوظيفة القصدية). هذا يعني أنه يمكن أن يطابق نفس المادة الحسية صفات نوازية متنوعة، وبالتالي موضوعات مؤسَّسة متنوّعة. إلا أن النواز هو الذي يُعلم بالضرورة الهيولى، وهو الذي يُحدّد أساسا ماذا سيكون الموضوع المؤسَّس (صفته)، وبشكل أكثر جذرية ما إذا كان سيكون هناك أصلا موضوع مؤسَّس أم لا (تأسيس منسجم concordante أو غير منسجم).

بهذا يبدو أن اللحظة النوازية للمعيش هي التي تعطي المعنى التصوري Auffassungssinn للتنوع الهيولاني، كما أنها هي التي تضمن أيضا هذا الإعطاء الأساسي للمعنى الذي سبق أن تحدثنا عنه. إن مفهوم التصور Auffassung هذا صعب، ذلك أنه يعيّن الكيفية التي يكون بها التنوع الهيولاني محققا في الفعل النوازي، أو الكيفية التي يكون بها مدركا، وهي الكيفية التي ستكون محدّدة بالنسبة إلى معنى النوام المخطّط في الهيولى. إلا أن هذا التصور الذي ينكشف للموضوع كلحظة أولية للقصدية يكون متنوّعا، بحيث يمكن أن يكون أولا إدراكا، تخيّلا، تفكيرا، إلخ. إنه إذن فعل قصدي بمعنى الكلمة، لكنه يمكن أن يكون أيضا مؤسَّسا بواسطة عمليات للأنا مشتقة وأقل أساسية، من توضيح، ربط، إدراك شامل، حفظ لجزء معيَّن من الموضوع، اتخاذ موقف ثانوي، اعتقاد، إلخ.

في هذه اللحظة يمكننا أن نعرّف التصوّر كصفة للفعل بالمعنى القويّ. أخيرا يمكنه أن يكون مجرّد حركة وظيفية* Kinästhese.

هكذا، عند إدراك بعض الرسومات الغامضة على سبيل المثال، فإن الرسم المدرَك يمكن أن يتبدّل تماما بتحويل بسيط للانتباه البصري. إن المادة الهيولانية تبقى متماثلة، كما أن النواز يبقى متماثلا أساسا. الشيء الوحيد الذي يتغيّر هو الانتباه وتوجيه النظر. هذا المثال يبيّن على نحو رائع إلى أي مدى يمكن أن تكون التصورات ضئيلة، وإلى أي مدى تُعتبر مع ذلك لحظة رئيسية في تأسيس معنى الموضوع. إن الأمر لا يتعلق في مثالنا بحركة فيزيائية للجسم الخاص، وإنما فقط بتوزيع مغاير لثقل الانتباه على نفس الهيولى وعلى نفس الإدراك**.

إلا أن هذه اللحظة النوازية هي التي تضمن التأسيس الترنسندنتالي، ذلك أن التصور النوازي، الفعل النوازي في معناه الأكثر اتساعا، يوجّه تيليولوجيا التنوع الهيولاني الأعمى في ذاته للإحساسات، ويؤسّس ترنسندنتاليا نواما موضوعيا على أساس من تصويرات متحرّكة. هذا النوام هو إذن نتاج التوحيد القصدي (التيليولوجي) للتنوع الهيولاني بواسطة وظائف نوازية للتأسيس. إن التأسيس الترنسندنتالي للموضوع (وحدة قصدية) في التنوع الهيولاني بواسطة وظائف نوازية، هو سمة المشكل الأساسي المتعلق بالواحد والمتعدّد، أي المتعلق بالمذهب المثالي. أخيرا، إذا تذكّرنا أن التنوع الهيولاني المنشّط في تصورات هو عملية ظهور الموضوع في حدّ ذاتها، يمكننا أن نقول إن **الموضوع يتأسس في عملية ظهوره.**

---

* Kinästhese هي حركات وظيفية للجسم الخاص تغيّر الأفق القصدي للتجربة، تحدّد تنوع عمليات ظهور الموضوع المدرك، وذلك بإتاحة تواصل التجربة. مثل مختلف نقاط وزوايا النظر.

** في الواقع يُعتبر الثبات الفيزيائي حركة وظيفية أصلية، ذلك أن الراحة نفسها هي نوع من الحركة، بفضل المبدأ الجدلي الذي سبق اكتشافه.

cf. Krisis, p.108

هكذا نكون قد حققّنا مع الكوجيتو، وبصورة أدق، مع توضيح الوظائف القصدية للتأسيس، البرنامج المطروح في *الأزمة*، ألا وهو الموضعة الثانية لعالم الحياة في كيفه النوازي الخاص بالمعطى،[1] كما نكون قد بلغنا مع القبلي التركيبي-التأسيسي للوظيفة البنية الذاتية التي يطالب بها المنطق الترنسندنتالي.

هذا، ومما تجدر الإشارة إليه أيضا هو أن اقتصار عرضنا على التركيب "الهيولاني- المورفي"hylémorphique للإدراك يملك قيمة مثالية، وأن كل تأسيس موضوعي يتضمن بالضرورة هيولى ومورفي قصديا. في الواقع، لقد تناولنا مع هسرل **الإدراك** فقط، نظرا إلى كونه يشكّل **الإعطاء الأصلي للموضوع الأصلي**[2].

بناء على ما سبق نقول إن النواز، أو اللحظة النوازية هي التي تقع على عاتقها مسؤولية التأسيس القصدي. إن الكوجيتو هو الذي يؤدّي الوظيفة القصدية للأنا (الأمر الذي سيتم التحقق منه أكثر، وبصورة أدقّ عندما نرى بأن الأنا هو ذات خالصة = س)، أي هو الذي يعطي للأنا موضوعه. إن الموضوع إنما يتأسّس في الحقيقة في الكوجيتو الذي يضمن التواصل القصدي بين الهيولى الحسية sensuelle والنوام المؤسَّس. إنه هو الذي يضمن، بكلمة واحدة، التسلسل المتناغم للتحفيز الترنسندنتالي، تواصل المفارقة القصدية للموضوع بالأنا.

8- الوعي العقلاني، بداهة وحقيقة

إن الكيف النوازي لعالم الحياة يتبدى إذن باعتباره بحدّ ذاته الكيف التأسيسي لعالم الحياة، أي تنوع الشعور المنظّم تيليولوجيا الذي يتأسس فيه عالم الحياة، الموضوع الطبيعي التجريبي للإدراك المباشر. بهذا نكون قد بلغنا الإعطاء الأصلي للعالم (Selbstgebung)، أي مستوى الموضوع التجريبي، البداهة الأصلية. الشيء

1 Krisis, p.38.
2 Ideen, I, p.330.

الذي سيسمح لنا بتوضيح الطابع الفينومينولوجي النهائي الذي سيتصل ترابطيا بالنوام المؤسَّس والنواز المؤسِّس، أي العقلانية Vernünftigkeit باختصار.

في الواقع، يتعيّن على الموضوع عموما أن يتمكّن من تبرير معناه، وكما نعلم لا تكون الصحة أصلية إلا في، وبواسطة الحدس. إن فعل الرؤية على العموم، البداهة هي وحدها التي تستطيع ضمان عقلانية نواز ونوام مطابق[1]. من هنا فإن شرعية معرفة ما، هي مشكلة صحة عقلية أو حق ترنسندنتالي، بحيث أن البداهة أو فعل الرؤية عموما يعتبر ضامنا لحق ترنسندنتالي ومن شأنه أن يحلّ مسألة الحقّ Rechtsfrage. إن التماثل مع الحق واضح، لهذا يجب أن تبرّر معرفة بديهية ما ادّعاءها.

إن البداهة هي "دعوى" للتبرير. أما الشاهد الرئيسي فهو التجربة التركيبية البديهية التي تؤسّس بشكل أصلي الحق الترنسندنتالي. إن مشاكل البداهة، الصحة، القيمة، والحق المتعلقة بالمعرفة هي إذن مشاكل العقل وتتّضح في إطار فينومينولوجيا العقل.

غير أننا إذا قلنا "بداهة" فإننا نعني مباشرة قصدا وملءا، أي قصدية عينية ومحقّقة. في الواقع لدينا في التجربة المؤسّسة الأصلية الخاصة بالموضوع المفارق (عالم الحياة) قصد مستبِق و ملء مباشر لاحق. إن كل إدراك يبتدئ بتصور مبدئي. إننا نعلم أن اللحظة المبدئية الرئيسية للتجربة الأصلية تكون هنا، ذلك أنها هي التي تحدّد بكيفية مثالية و فارغة أيضا (ممكنة) معنى الموضوع، أي الاتجاه المزعوم للتجربة نفسها. هذا التصور يمكن أن يكون متنوّعا إلى أقصى حدّ، كما نعلم، ويمكن حتى أن يكون إحاطة (Erfassung) شاملة بالموضوع. هذا الإدراك يكون فيه الموضوع مدركا لأول وهلة في كليته اللامحدَّدة، الشيء الذي يفترض بديهيا تجارب سابقة لنفس الموضوع، تجارب مترسّبة في التذكر القريب، وموقظة بواسطة تجربة جديدة مماثلة. يتأسّس شعور التماثل أصليا في هذه

1 Ideen, I, p. 136.

اللحظة التي تسمح بكيفية شبه تجريبية بالتنبأ بالسير اللاحق للتجربة، وبإدراك كلية الموضوع نفسه بكيفية معينة. إن التصور بحدّ ذاته لا يتضمن بالضرورة هذه الإشارة التجريبية، إنه فقط تلك الاستفاقة الأولية للشعور الأصلي والتخمين الأصلي لسير التجربة المؤسِّسة. إنه يحدّد بشكل قبلي وتيليولوجيا التجربة الممكنة ويستبق بشكل معياري سيرورة وملءاً مثاليا. إنه في الواقع اللحظة المبدئية للتجربة، البداية نفسها للتجربة. ككل بداية يستبق التصور حدّه (تيلوس) بتعيين الأفق القصدي للشعور الممكن. إنه إذن من جهة استهداف أصلي، Abzielung و من جهة أخرى بداية لملء محقق، إن لم نقل تجريدا للملء المنجَز، إنه يسعى، بكلمة واحدة، من خلال توضيح القصد نفسه، إلى أن يمتلئ في العملية المحققة لهذا الأخير. بهذا يكون متبوعا مباشرة بلحظات لاحقة، أي بتوضيح محدّد، بحيث أن الموضوع المستبَق مباشرة يستمرّ فيما يخص معناه في الظهور أصليا في كل تحديداته أو في جزء منها. منذ ذلك الحين نكون أمام حالتين: إما أن يتبع التوضيح الموضوعي سيرا منسجما ويمتلئ المعنى المستبَق مثاليا بواسطة التصور بطريقة تركيبية وأصلية، وإما أن يَعرف التوضيح، أي التجربة نفسها في كليتها، تقييدات ومنوعات تجعلها تنحرف عن السير المتواصل والمعيَّن قبليا بواسطة التصور. في هذه الحالة ترغب التجربة في أن تكون مكرَّرة، منتقَدة، ومصحَّحة، وهذا بهدف العثور من جديد على الوحدة المنسجمة الأساسية. من المؤكّد أن القصد يمتلئ في هذه الحالة وتلك، أحيانا بشكل مباشر وأحيانا بشكل غير مباشر. إن تيلوس هذه العملية هو إذن بالضرورة حالة من الملء الكامل للقصد تطابقها من جهة، العقلانية الكاملة للنواز (إدراك) ومن جهة أخرى الـــ امتلاء الحدسي الكامل للنوام (المدرَك). وهنا بالضبط يتعيّن موقعة الموضوع الثاني في الكيف، طبقا لهذا المفهوم الثاني الذي أدخله هسرل وهو النوام في نمط امتلائه.[1] إن المعنى لكي يكون مؤسَّسا تماما في ذاته، يجب أن يُعطى بطريقة أكثر أو أقل أصالة، أي طبقا لنمط حدسي

1 Ideen, I, p. 132.

أو غير حدسي. ليس امتلاء المعنى وحده هو الذي يؤخذ بعين الاعتبار، وإنما حتى كيف امتلائه مهم بالمثل.[1] إن الإدراك هو بالضبط النمط الحدسي لهذا الكيف، وهذا على مستوى الموضوع التجريبي الطبيعي، بحيث هو الذي يعطي الحضور الجسدي للموضوع (Leibhaftigkeit)، وبواسطته يبلغ القصد الإدراكي درجته القصوى من الامتلاء الموضوعي (Erfülltheit). منذ ذلك الحين أصبح للنواز الإدراكي الحق في أن يوصف بالشعور العقلي، كما أن الموقف الإدراكي للموضوع أصبح مشروعا من الناحية العقلية.

لدينا هنا الصفة الموضعية التي رأينا أنماطها الأصلية والمشتقة. إن الصفة الموضعية لا تكون صالحة إلا على أساس معنى ممتلئ حدسيا، والصفة العقلية التي ترتبط على هذا النحو بمعنى معطى أصليا، تكرّس نهائيا نمط الامتلاء الحدسي للموضوع. إن الحدس المحرِّك يبرّر عقليا صفات الاعتقاد والوجود.[2] بهذا تكون البداهة عملية نوازية لتحفيز قصدي ذي معنى حدسي تماما، وهذه البداهة وحدها هي التي تكون بالفعل تأسيسا ترنسندنتاليا.

إلا أنه إذا كان النواز بديهيا بصورة شرعية، فإنه من حق النوام من الآن فصاعدا أن يأخذ صفة الحقيقة. إن حقيقة النوام إنما تتأسس في العملية الأصلية للنواز. في الواقع إن كل نواز، كل كوجيتو بديهي يطابقه بالضرورة نوام تكون كل صفاته (وعلى الخصوص صفات الوجود الأصلية: يقين- دوكسا) محفزة عقليا. إن القصد الذي يعيّن قبليا معنى الموضوع في التصور يخضع خلال الامتلاء لعملية اختبار Bewährung، بحيث أنه يتأكد أو يُلغَى تبعا لكون سير التجربة منسجما أو غير منسجم. بعبارة أخرى، إن الذات ترافق تجربتها المتعلقة بالأحكام مثل: الموضوع يكون بالتأكيد كذلك حين يسبقه القصد، أو لا يكون كذلك، إلخ.

---

1 Ideen, I, p. 334.
2 Ideen, I, p. 335.

يحدث في الملء مواجهة مستمرة بين القصد وامتلائه. إنه التأثير ذاته للتركيب الذي بفضله يتأسس شعور بالمثل في التنوع الجاري للحالات المعيشة النوازية. يمكننا توضيح هذا الكلام أكثر بطريقتين:

1- في عملية الظهور المتعدِّد للتخطيطات esquisses تتأسس تركيبيا مثالية موضوعية، أي وحدة قصدية تنظِّم حسبها هذا التعدّد المؤسِّس.

2- إن ما يكون صحيحا بالنسبة إلى الحدس (الإدراك) الحسي، يكون كذلك بالنسبة إلى الحدس الصّنفي*catégoriale، ففي عملية الانتقال من حكم التمييز إلى الوضوح يتأسس شعور الهوية المثالية للحكم باعتباره كذلك، بمعنى أن استباق الدلالة الحملية الخالصة يُواجَه بالمعطى الأصلي للموضوعيات الصنفية المدلولة signifiées نفسها. إن البداهة هي إذن، بكيفية عامة، الإدراك المؤسِّس، فعل الرؤية الأصلي لهوية (كمية، وليس فقط كيفية) في، وبواسطة تعدّد عمليات ظهور نوازية. بهذا يكون التركيب هو الصورة الأصلية للشعور، بحيث أنه يربط معيشا نوازيا بآخر، وبواسطة نظام قصدي، بنوام مماثل يتأسس فيه. صحيح أن القصد الحدسي والموضوع المحدوس مرتبطان مع بعضهما البعض ارتباطا قويا بطريقة لا واقعية، إلا أنها قصدية مثالية، أي تركيبية. إن وحدتهما هي ترابط مستمر، وبشكل خاص مواجهة محقّقة مستمرة في عملية الملء نفسها. هذه المواجهة تسعى أخيرا إلى تطابق القصد مع امتلائه الأصلي، والتطابق الكامل هو وحده الذي يضمن بشكل أصلي الحق الترنسندنتالي، أي الحقيقة نفسها.

بهذا فإن التحقيق vérification هو تطابق القصد الدال مع المعطى الأصلي للموضوع المدلول، والحقيقة هي حدّ (تيلوس) هذا التطابق، بحيث أنها تعبر عن التطابق Deckung الأخير والنهائي للقصد القبلي مع الموضوع المعطى أصليا في كل تحديداته. هذا يعني أن الحقيقة، تيلوس التحقيق لا يمكن إلا أن يكون ارتيابيا.

* judication

هذه النظرية المتعلقة بالحقيقة هي نظرية هوسرلية خالصة على وجه الإطلاق، وحتى إن كان يبدو أنها تعيد مفهوما كلاسيكيا (الحقيقة-التطابق)، فإنها تطبع هذا الأخير بفارق قصدي نوعيا، أي بفارق مثالي كما سنرى لاحقا.

إنها قابلة للتحقق منها على كل المستويات الموضوعية: قبل الحملية والحملية على حد سواء.

سنتأملها هنا على المستوى الإدراكي، إلا أنه يجب علينا في هذا المستوى أن نتفق بخصوص مفهوم الحقيقة النقدية.

1- الحقيقة هي محمول prédicat الحكم، لكنها مؤسَّسة بشكل سابق في التجربة الأصلية.

2- إنها تأخذ نمطا "نقديا" لأنها نتيجة الربط بين معنى قبلي مستبَق وعملية ملء هذا الأخير. هذه العلاقة المحقَّقة تسمح بتعريف الحقيقة المؤسَّسة بشكل سابق في التجربة باعتبارها نقدية. على هذا النحو تكون هذه الأخيرة مستعدة للتعبير عن نفسها أصليا في الحكم، بحيث يكون التأسيس المسبق دائما استعدادا.[1] إن بداهة التمييز، أي معنى الحكم نفسه المتأمَّل كمعطى أصلي في ذاتيته المثالية، يمتلئ في بداهة الوضوح، أي في التطابق مع الموضوعيات الصنفية في نمطها كمعطى أصلي. إن البداهة تُعرَّف هنا أيضا باعتبارها الملء الحدسي لاستباق قصدي. حتى إذا لم يعد الأمر يتعلق بحدس إدراكي بمعنى الكلمة، فالأمر يتعلق دائما بحدس، أي بشعور بديهي، بكوجيتو أصلي ومؤسَّس، حتى وإن كان يُسمى بحد ذاته حدسا صنفيا. هنا أيضا يتعين علينا أن نتفق حول معنى **الحقيقة النقدية**.

إن الحقيقة تأخذ نمطين نوعيين طبقا لبعدي القصدية. تكون الحقيقة بالضرورة نقدية، وكلمة نقدية تؤخذ هنا بالمعنى القوي والأول، أي بمعنى

1 Ideen, I, p. 157.

الرجوع الانعكاسي (التأملي) للحكم المتميّز إلى المعطى الأصلي للموضوعيات الصنفية المستهدَفة ببساطة في هذا الحكم. هذا الرجوع هو تطابق انعكاسي ويعرَّف الحقيقة كشعور بصحة الحكم Richtigkeitsbewusstsein. الحقيقة هنا هي حقيقة الحكم باعتباره كذلك.

أنطلوجياً تكون الحقيقة حقيقة وجود Seinswahrheit، أي الموقف الدوكسي لموضوع حدسي تماما، وبالتالي محفّز عقليا. هذه الحقيقة هي التعبير الصريح عن الحقيقة المؤسَّسة قبليا بواسطة التجربة. إنها تستلزم نفس المباشرية، وتفترض نفس التطابق الذي يملأ أصليا القصد بواسطة التجربة المتطابقة، بحيث أنها تكون تبعا لذلك نقدية بنفس المعنى.

يوجد إذن عدة أنواع من البداهات (أو الحدوس العقلية).

الحدس الصنفي هو البداهة الخاصة المؤسَّسة للموضوعيات الصنفية، أي للأشكال المنطقية المثالية-الموضوعية.

إن الحدس الأيدي، التجريد idéation (الذي غالبا ما نسميه أيضا idéalisation) هو الحدس المؤسِّس للأيدوس. الحدس التجريبي أو الحسي هو الحدس المؤسِّس للموضوعات الطبيعية أو التجريبية، أي هو الإدراك، الذي نحن بصدد تأمله مثاليا في هذه الدراسة للكوجيتو.

على كل حال يجب ألا نعتقد بأننا نتعامل هنا مع أنواع للحدس غير قابلة للرد. إن الحدسين الأولين هما حدسان مؤسَّسان على الحدس الثالث، وهذا ما حاولنا أن نبيّنه بواسطة الرد الترنسندنتالي، بحيث أن ردّ العلم الموضوعي- الذي يعبّر عن نفسه تطابقيا في الحكم- على العموم إلى عالم الحياة، يبين في الواقع أن الحكم على العموم، وبالمثل كل ماهية عموما تفترض الإعطاء الأصلي للشيء الإدراكي. بهذا يكون كل من الحدس الصنفي والحدس الأيدي فعلين مؤسَّسين يحيلان إلى فعل بسيط وأصلي. وهذا هو سبب الامتياز الدائم للإدراك

في الفينومينولوجيا الهوسرلية، وفي نفس الوقت وجه "الواقعية" في هذا الفكر، ذلك أنه قبل الموضوعيات المثالية للعلم وأيدوسات الفلسفة يوجد الموضوعيات الطبيعية لعالم الحياة التي تكون مؤسَّسة مباشرة، أي مبرَّرة عقليا في وبواسطة الإدراك.

إلا أن هذا الارتباط القصدي والأساسي لكل حدس بالحدس الأصلي لا يتضمن أي انتقاص من قيمة الحدوس المؤسَّسة، فكل واحد منها يملك بنيته الخاصة والنوعية ونمط حقيقته الخاص. بهذا فإن الحقيقة على مستوى الأشكال المنطقية تكمن في الوضوح المؤسَّس بواسطة البداهة المعطية للدلالات الصنفية، أي بواسطة ملء الدلالات المتميِّزة بواسطة الدلالات الصنفية الحاضرة بشكل أصلي. بالمثل فإن حقيقة الأيدوسات هي نتيجة الملء المثالي للقصـــد المطابق. في الواقع لا يتعلـــق الأمر هنا *بحضور واقعي*، وإنما فقط بإحضار présentification مثالي لملء الموقف الأيدي. إن التجربة الأصلية المؤسَّسة للفكرة هي استباق مثالي قبلي، بل إن هسرل يؤكد أن البداهة المؤسَّسة لحقيقة مثالية هي إحضار خيالي، الشيء الذي يؤكد تأملاتنا بخصوص تجريد الصيرورة الكلية إلى فكرة، أي بخصوص الخيال الفينومينولوجـــي للـــ "كما لو كان" Als-ob. في المقابل تتطلب حقيقة موقف واقعي من الناحية العقلية ملءاً فعليا، بحيث أن التجربة لكي تصل إلى حقيقة موضوعية يجب عليها أن تملأ فعلا القصد القبلي للتصور، إذ لا يمكنها أن تكتفي بوقوع إدراكات ممكنة.[1]

يترتب على هذه التأملات ما يلي:

1- أن كل منطقة وجودية تطابقها بداهة (شعور مُعط) أصلية موافقة لها.

2- يوجد بالنسبة إلى كل موضوع بداهة قبلية ممكنة، بمعنى أن كل موضوع يستخلص معناه ووجوده من تأسيس ذاتي، من إعطاء أصلي للمعنى.

1 Ideen, I, p. 345.

3- إن كل موضوع مؤسَّس هو فهرست تأسيسه الذاتي الضروري، بمعنى، كل موضوع يُحيل إلى تعدّدية نوازية يتأسس فيها. إن كل موضوع يجب أن يكون بإمكانه أن يُبرَّر عقليا في بداهة، في فعل رؤية مناسب له. بهذا فإنه يعتبر بمثابة السلك الناقل للتحليل القصدي الذي سيسمح بإتمام الكيف النوازي لتأسيسه. إن التأسيس "المشار إليه" يجب أن يكون من الممكن الكشف عنه منهجيا طبقا لنمط حدسي، بحيث أن الشعور القصدي يكون أساسا حدسيا، شفافا، وهذا إلى ما لانهاية.[1]

9- الأنـا: الأنا الخالص كذات لامحدّدة - س

إننا هنا عند درجة ثانية من التأمل الذي يجعل الأنا الترنسندنتالي نفسه موضوعا.

في الواقع يكون النوام مؤسَّسا بواسطة وظائف قصدية لذات ما، بحيث يكون كل كوجيتو هو كوجيتو أنا معيّن.

إن الموضعة الأولى لعالم الحياة تتمثل في **الوصف النومائي الخالص**. لقد سبق أن وجّهنا تفكيرنا أولا نحو النمط الذاتي لمعطى عالم الحياة الأصلي، أي للموضوع عموما. سندشّن الآن تفكيرا ثانيا وأخيرا، وهو التفكير الذي يكشف لنا عن **الأنا الخالص**. هكذا يتجذّر مشروعنا مرة أخرى ليُمكّننا من بلوغ الواقعة الأولية، الأساس القصدي النهائي، الأساس المطلق الوحيد أو الأنا الترنسندنتالي، الأنا الخالص، بكلمة واحدة الذاتية الترنسندنتالية التي يتعلق بها كل موجود بكل معانيه الممكنة. إنه نتيجة ضرورية لا يمكننا تفاديها إذا أردنا أن نكون فلاسفة. ذلك أن الكشف عن الذاتية الترنسندنتالية هو عمل **الفلسفة الأولى**. غير أنه لما كان عالم الحياة هو المُفترض السابق المؤسِّس للمنطق، كما سبق أن بيّنا، فإن موضعته النهائية في، وبواسطة تحليل الأنا هي في الحقيقة

1 Ideen, I, p. 371.

تكريس نهائي للمنطق تحت نمطه الترنسندنتالي. إن العودة إلى العقل، أي إلى التأسيس الأصلي والمطلق للموضوع عموما في الذاتية الترنسندنتالية، هي على هذا النحو عودة إلى **العقل المنطقي**. بهذا يكون كل عقل منطقيا بالضرورة، وهذا بالضبط لكونه يعبّر (حاليا أو بالقوة) عن فكرة الشعور المؤسِّس. إن **الفينومينولوجيا نفسها باعتبارها علما للفكرة، للعقل هي منطق ترنسندنتالي،** وهنا يكمن معناها العميق: إنها العلم المعياري بامتياز، العلم عموما، الأيدوس المثالي للعلم، العلم الأصلي، المنطق الكلّي، الفلسفة الأولى التي تؤسِّس على نحو أصلي كل العلوم الإنسانية، وهذا باتخاذها الذاتية الترنسندنتالية، باعتبارها أساسا فينومينولوجيا لكل واقع، موضوعا لها. إن الكشف عن الذاتية الترنسندنتالية هو الشيء الوحيد الذي يسمح إذن لهسرل بتحقيق مشروعه النقدي.

يوجد إذن تأسيس مجسَّد في الكوجيتو، أي تأسيس موضوع ما بواسطة ذات ما. إن كل فعل، كل بداهة تستلزم بالضرورة قطبين، هما الموضوع والأنا الخالص.

إن المعيش القصدي، أي الكوجيتو هو العلاقة الفعلية للأنا بالموضوع. إن كل علاقة تستلزم في الواقع حدّين، بحيث تحدّد هذه الثنائية الأساسية ثنائية وجهات النظر الفينومينولوجية، فتبعا لتأمّلنا العلاقة القصدية في هذا المعنى أو ذاك نتحصّل على وجهة النظر الفينومينولوجية- الوصفية (معنى موضوع - أنا)، أو على وجهة النظر الفينومينولوجية-الترنسندنتالية (معنى أنا-موضوع). لقد سبق أن رأينا الـــ قطب- موضوع، كما رأينا كذلك العلاقة الفعلية. غير أنّ التفكير أو التأمل لن يكتمل الآن تماما إلا مع الموضعة البديهية للأنا (أنا- قطب). هذا الأخير يمكننا بلوغه إذا فكّرنا للمرة الأخيرة في النواز، في المعيش القصدي.

في الواقع يتضمن المعيش غموضا أساسيا، لقد تأملناه إلى حد الآن باعتباره الكمودو أو الكيف النوازي للمعطى الأصلي للموضوع. هنا نعثر على وجه أول للنواز يمكننا تسميته وجها موضوعيا. لكن النواز معيش، لحظة لحياة قصدية، وكل حياة تستلـــزم حيّا، قاعـــدة ضرورية تعيش فيها بالتحديـــد. بهذا يكون المعيش القصدي في الأساس مزدوجا (الشيء الذي كان بإمكاننا الشك فيه، نظرا إلى كونه يحقق الوحدة الفعلية للموضوع والأنا): إنه يتضمن وجها ثانيا يسمى وجها ذاتيا ويُظهر انتماء المعيش إلى ذات ما، أي أنه يسمح بإدراك المعيش القصدي صراحة باعتباره نمطا خاصا لحياة الأنا الخالص.[1] إن المعيش القصدي هو إذن كيف بمعنى مزدوج، فهو كيف المعطى الذاتي للموضوع (تأسيس)، وكيف حياة الأنا نفسها. في النواز يتجلى النوام والأنا في آن واحد.

هذا، ويجب التنبيه إلى أن المعيش النوازي ليس هو الأنا نفسه، بل إنه نمط من حياته، أو بصورة أدق هو حياته القصدية. هذه الحياة تكون متعددة بصورة بديهية، فقد سبق أن رأينا في دراستنا للكوجيتو التعددية الأساسية للحالات المعيشة. إلا أن الأطروحة الفينومينولوجية للوحدة القصدية تلعب هنا أيضا دورا، ذلك أن كل تعددية تستلزم بالضرورة وحدة تيليولوجية تنظمها. هذا التنظيم هو نفسه الشيء الذي يضمن عقلانيتها. إلا أن التعددية النوازية تعاد قصديا إلى الموضوع المؤسَّس، وهذا في حالة ما إذا تم تأملها باعتبارها عملية الظهور المؤسِّس للموضوع.

لو اعتبرنا الآن المعيش بمقتضى ازدواجيته الأساسية بمثابة كيف الحياة القصدية للأنا، فإنه يجب علينا أن ننظِّم تعددية الحياة القصدية للأنا حسب هذا الأنا بالضبط. بهذا ينكشف الأنا، شأنه شأن الموضوع، كنوع من المفارقة التي تؤلّف تعددية حالات معيشة قصدية. إنه يفرض تركيزا ثانيا للشعور المتعلق

1 Ideen. I, p. 195.

بالحالات المعيشة المتنوعة الموحَّدة قصديا بواسطة صفتها المشتركة المتعلّقة بأفكار أنا خالص وحيد[1]. غير أنه إذا كان الأنا يتعالى بكيفية من الكيفيات على التنوع المنتظَم لتجلّيات حياته الخاصة، فإن الأمر يتعلّق بتعال خاص، تعال لامؤسَّس، بل مؤسَّس بالأحرى. بالطبع "يتجلى" الأنا في الكوجيتو، وهو ككل موضوع آخر ليس بطبيعة الحال لحظة واقعية للمعيش. لكن الأمر لا يتعلق هنا "بمعيش" مثل بقية الحالات المعيشة. إن الأنا لا يتأسَّس في الكوجيتو، بمعنى أنه يكون مصمَّما في المعيش، الشيء الذي يجعل في إمكان هسرل حتى أن يقول إنه لا يتجلّى. إن تنوع المعيش هو الذي يُظهر الأنا ويؤسِّس الموضوع في آن واحد، بحيث نكون أمام وحدة وتميّز. إن الموضوع والأنا يكونان متضمَّنين قصديا في الكوجيتو الحالي، أي محايثين للشعور. إنهما يمثّلان نوعين من المفارقة بمعنيين متعارضين "تماما": من جهة لدينا المفارق بحد ذاته، ومن جهة أخرى لدينا الترنسندنتالي، حسب مصطلح معبَّر في آن واحد عن الصفة "المفارقة" ومؤسِّس لوحدة الأنا الخالص. هذان القطبان مترابطان بشكل بديهي في محايثة الشعور الكلي، ارتباطا يعبّر عن القصدية ويعرِّف الإطار المحدَّد الذي يتحرّك فيه التأسيس الترنسندنتالي.

إن التوازي نواز- نوام يوجد هنا من جديد مرة أخرى في صورة أكثر جذرية، على الرغم من استمرار صحة الانتقادات الموجَّهة إلى مفهوم التوازي. إن الأمر لم يعد يتعلّق حقا بالتوازي نواز-نوام، بل بالتوازي *أنا-موضوع، أو متعالي-مفارق* *transcendantal-transcendant*. إن القصدية المستخدمَة هنا تبقى هي نفسها، لكنها تكشف بطريقة نهائية عن أقطابها التيليولوجية النهائية.

لقد رأينا أن النوام يحيل هو نفسه إلى موضوع خالص، بسيط وغير محدَّد في ذاته (= س). هذا الـــ س هو الذي يعرِّف القصدية "النومائية" للمعنى ويضمن مثاليا موضوعية النوام، ذلك أن هذا الـــ س هو فعلا فكرة الموضوع الذي تحاول

1 Cartesianische Meditationen, p. 100.

المعاني النومائية المتتابعة تحقيقه تدريجيا، إنه قاعدة التحديدات الموضوعية للمعنى النومائي، إنه إذن "ماذا" الكيف النومائي le quid du quomodo noématique.

سنعثر على إجابة دقيقة لهذه البنية في تفكيرنا حول الأنا، بحيث إذا كان التيار القصدي المعيش هو الكيف المتعدّد للحياة القصدية، فذلك لأنه يستلزم بالضرورة قاعدة هي الأنا الخالص. بهذا يمكننا أن ندعوَ الحالات المعيشة القصدية في تنوعها كيفا حيويا يطالب، باعتباره كذلك، بـــ "ماذا" حي هو الأنا الخالص. بهذا نرى مباشرة الوحدة الحميمة التي يؤلفها هنا الكيف والماذا.

هذا، وكما أن النوام الكامل يتضمن معنى نومائيا وموضوعا، فإن المعيش القصدي يتضمن هنا بالمثل كيفا حيويا وماذا حيا (أنا خالصا). إن الوحدة الحيوية التي يشكّلها المعيش هي لحظة من حياة الأنا، إنه العيني الفينومينولوجي بالمعنى القوي، بل يجب أن نضيف بأن هذا العيني هو الحياة القصدية للأنا في كليته، الفكرة نفسها للتيار اللانهائي للشعور. بعبارة أخرى، إن كل **فعل نوازي يستلزم بالضرورة الأنا**، بحيث يكون الأنا بالضرورة حاضرا ويرافق أساسا كل معيش. بإمكان هسرل أن يعيد الصيغة المشهورة للاستنباط الترنسندنتالي لكانط: "يجب أن يكون في مقدور "الأنا أفكر" أن يرافق كل "تمثّل"، علما أن "الأنا أفكر" بالنسبة إلى كانط هو الذات الترنسندنتالية الخالصة. إن الأنا يرافق كل معيش، إنه دائم (أو دائما "هنا")، إنه يرافقه بشكل أساسي، لأنه الأساس، الذات، أي القاعدة الأخيرة. إن الذات تعيش حياتها القصدية، وإذا كانت الحياة القصدية متنوعة، فإن الذات تبقى من جهتها متماثلة في ذاتها. أخيرا، بما أن كل تحديد يفترض قاعدة، فإن الذات ضرورية. إن المعيش لا يكون ممكنا إلا على أساس ذات دائمة، مطابقة وضرورية. هذه الأخيرة هي الأساس الأصلي الوحيد، المطلق الترنسندنتالي الوحيد.

إلا أن هذا الأنا الخالص، المطابق، الضروري يعيش بالضبط "في" حياته القصدية، إنه يقوم بوظيفته في الكوجيتو، كما أن حياته نفسها ترتكز على

الأنساق الترنسندنتالية ذات التأسيس القصدي. بهذا فإنه يؤلف **وحدة عينية مع المعيش**، بحيث أن التحليل هو وحده الذي يمكنه أن يحاول تأمل الأنا في خالصيته (أي كأنا خالص)، لكنه سيكون حينئذ "تجريدا" ظاهرا. إن الأنا لا يمكن أن يستمرّ إلا في، وبواسطة المعيش، ومن هنا فمن الصعب بمكان إعطاء تحديدات أخرى للأنا عدا كونه مستمرا، مطابقا، ضروريا. معنى هذا أن **الأنا الخالص في ذاته غير قابل للوصف**، بل يمكننا إثبات شيء واحد فقط بصدده، هو أنه الذات الترنسندنتالية لحياته القصدية، وأنه مطابق للتعدد الذي يؤسس الموضوع.

في الواقع، إن هسرل يذهب إلى أبعد من هذا، حيث يزعم أن الأنا الخالص لا يمكن أن يُعتبر لذاته، وبتعبير أوضح لا يمكن أن يكون موضوعا لدراسة خاصة. لكن علينا أن نفهم هذا التأكيد في علاقته بنظرية **العيني والمجرَّد**. إن العيني المطلق هو الحياة القصدية الوحيدة، أما الأنا الخالص فيُعدّ في ذاته مجرّدا un abstrait، لهذا فالتحديد الذي يلائمه بشكل مطلق هو تحديد الذات. وهذا المفهوم يستلزم مفهوم الهوية والديمومة. إن الأنا الخالص هو إذن الذات المتعلقة بالتأسيس الترنسندنتالي، الأنا- القطب الخاص بالقصدية، الذي يُعتبر مركز ونقطة انطلاق كل وظيفة قصدية، أي نقطة انطلاق كل تيليولوجيا مؤسّسة. باختصار إنه ليس سوى انفتاحا خالصا على الموضوع، أصلا خالصا reiner Ursprung. إلا أن هذه الذات، هذا الانفتاح على الموضوع يبقى في ذاته بسيطا و"فقيرا"، لهذا يتحدث هسرل بشكل رائع عن ثراء الأنا الذي يقوم في جملته في الكوجيتو، أي في الوظيفة القصدية الفعلية، ويتمثل ثراء الأنا هذا بالتحديد في عينيته، وبالتالي في حياته القصدية نفسها. أما في ذاته فهو بسيط، مشترك، مطابق من الناحية العددية وخال من التحديدات. إنه أيضا أصلي بالمعنى الأكثر قوة للكلمة. إنه إذن البدء المطلق الذي تطالب به الفينومينولوجيا، والذي يكون بصفته كذلك غير محدَّد على الإطلاق. إنه غير قابل للوصف في ذاته، لذلك فالطريقة الوحيدة لجعله موضوعا هي وصفه في كيف حياته

القصدية، ولو تسنى لنا وصفه لحصلنا بصدده على تمثّل Vorstellung يجعل منه موضوعا. إلا أن الأنا يأبى أساسا أن يكون موضوعا، وهذا بالضبط لأنه ذات خالصة. أما كوننا نجعل منه موضوعا، فمعناه أننا نهدم القصدية وبالتالي مفهوم الموضوعية نفسه.

الأنا هو ما بسببه يوجد موضوع ما، أي أنه المفترض القبلي الذاتي الضروري للموضوع عموما. إن الاعتراض الرئيسي الذي يقدّمه هسرل ضد المذهب النفساني المنطقي هو أنه ليس علما ذاتيا بشكل خالص.

لكن إذا لم يكن من الممكن إدراك ووصف الأنا إلا في كيف حياته العينية، فليس أمامنا إلا أن نحيل هنا إلى المبحث السابق المتعلق بالكوجيتو الذي تضمّن ما هو أساسي بهذا الصدد.

هذا، ويترتب على التأملات السابقة أنه حتى وإن لم يؤكّد هسرل نفسه بأن الأنا الخالص = س، فإنه يحق لنا مع ذلك أن نزعم بأن الأنا، الذات–الأصل الخالص للقصدية، والبدء المطلق لتيليولوجيا الشعور هو = س. إن "التوازي" ذات– موضوع يتأسس هنا بكل دقة، بحيث أن المعنى النومائي يطالب بذات = س (إنه الموضوع–القاعدة للمحمولات النومائية، الموضوع ببساطة). بالمثل يتطلب المعيش النوازي الذي يُعبّر عن الحياة القصدية للأنا، ذاتا خالصة = س. إن المتعالي والمفارق، أي التيلوسان النهائيان والمترابطان للقصدية هما بهذا مصطلحان غير محدَّدين.

سنحاول الآن أن نفهم هذه النتيجة الرئيسية طبقا لوجهتي النظر الفينومينولوجيتين:

إننا نعلم أن المعنى النومائي يسعى إلى الالتحاق إلى ما لانهاية بـــ س الموضوعي. طبقا لهذا يجب أن نؤكّد هنا بأن الحياة القصدية تسعى إلى تحديد هذا الـــ س الذي هو الأنا الخالص إلى ما لانهاية. إن الأنا الترنسندنتالي هو

فكرة، شأنه في ذلك شأن الموضوع. إننا نتأمل التيليولوجيا هنا من وجهة النظر الفينومينولوجية-الوصفية المتعلقة بالفعل-الوجود، الذي تكون طبقا له الواقعة موجودة وحالية actuel بشكل واقعي، والفكرة (تيلوس) ممكنة بشكل خالص (وبالتالي غير محدَّدة حاليا). إلا أنه من وجهة النظر الفينومينولوجية-الترنسندنتالية المتعلقة بالفعل-القيمة، تكون الفكرة معرَّفة تماما. إنما فقط محدودة حاليا بمعطيات التجربة المباشرة. إلا أن هذه الأخيرة لا تعطي سوى هذا أو ذاك المعيش الخاص.

10- الذات العينية باعتبارها القصدية نفسها

على أنه حتى وإن كان الأنا غير محدَّد، حتى وإن لم يكن إلى حدّ ما أي شيء، فمن الخطأ الاعتقاد بأنه لا يملك أي شيء.

يجب أن نستدعي هنا الخاصية التي يملكها كل فعل، والتي تتمثل في قدرته على أن يترسب في ذاته. إن كل فعل يترك على الأنا ما يشبه أثرا، تحديدا يساهم في تعيين concrétion هذا الأخير. على هذا الأساس يكون الأنا الذي أدرك هذا الموضوع غير الأنا الذي أدرك ذاك الموضوع. يميّز هسرل بوضوح بين أنا-ذات خالص، أنا عيني، مؤسَّس بواسطة الرواسب العادية لأفعاله الخاصة، والحياة القصدية بحد ذاتها. في الحقيقة إن الأنا إنما يتجلى في الحياة القصدية، كما أنه يتلقى وظائفه ويتخلى عنها في هذه الحياة. إلا أن ما يتبقى من هذه الأفعال القصدية يؤسّس المجال الخاص للأنا العيني أو المونادا، أي حقل انتمائه. لكي نستخلص هذا الأخير بكل وضوح، فإنه يجب المرور أولا بموضعة للأنا الخالص باعتباره كذلك. هذا يعني أننا في حاجة بالضرورة إلى تفكير أو ردّ ثان ينقلنا من النواز إلى الأنا.[1]

---

1 Cartesianische Meditationen, p. 44.

لا شك أن نظرية الأنا الخالص هذه نظرية ستاتيكية ساكنة بالفعل، ولقد سبق أن رأينا أن مفهوم التوازي نواز-نوام نفسه كان مفهوما ثابتا. إن القول أن الأنا = س يكافئ مع ذلك القول إن الأنا هو البدء المطلق للقصدية. هذا يعني إذن أننا نجعل منه الأساس الأصلي للقصدية، نقطة انطلاقها، وبهذه الصورة نكون قد أدمجناه بمعنى من المعاني في القصدية. إن التمييز بين حياة قصدية وأنا خالص هو نتيجة عملية تجريد، وباعتباره كذلك فإنه لا يمكنه سوى أن يكون ثابتا، نظرا إلى أن العيني نفسه هو مدّ (أو تدفّق) المعيش. صحيح أن الأنا **مفارق بالنسبة إلى تنوع حياته العينية**، إلا أن هذه المفارقة هي كما نعلم، **مفارقة محايثة**. إنما جزء من تيار الشعور، لحظته الأولى، أصله وبدايته المثالية. يعتبر الأنا الخالص بمثابة كوجيتو حالي، أساس كل تأسيس.

إن المفهوم الدينامي والفينومينولوجي في الأصل لـ"ممارسة" قصدية يعوّض على هذا النحو المفهوم الثابت للأنا الخالص = س، أي أن مفهوم الذاتية الترنسندنتالية يحلّ محلّ مفهوم الذات الخالصة.

إن الأنا الخالص المعتبَر أساسا كفعل لا "كملكة" فعل (قوة)، يتطابق مع التأسيس الترنسندنتالي، وهنا نكون أمام إحدى سمات المذهب الإسمي الهوسرلي.* صحيح يمكن أن يبدو الفارق بين الذاتية الترنسندنتالية والذات ضئيلا، إلا أن الاختلاف بينهما كبير كما سنرى. إن الأنا ذاتية واعية، عملية شعورية آنية أو كامنة، قصدية مؤسِّسة، أي حيّة، إنه الوجود المطلق في شكل حياة قصدية. بهذا يعرِّف الأنا عالم الأشكال الممكنة للتجربة، وبما أن هذا العالم لا متناه، فإن الأنا يمثّله في صورته المثالية، الممتازة، صورة البداهة نفسها، بحيث أن الأنا هو الذاتية المؤسِّسة نهائيا وبالتالي القطعية بالضرورة، ومن هنا فإنه يتفق مع ممارسة القصدية ذاتها تحت نمطها الممتاز للبداهة، بحيث يكون الأنا نفسه

---

* هذا المذهب الإسمي يسمح بالتعبير بطريقة جديدة عن الآنية المبدئية (المثالية) للشعور.

عقلا، أي صورة ذاتية للموضوع على العموم، الشيء الذي يقطع من جديد تحليلنا السابق الذي بيّن أن العقل هو الموضعة المثالية للتأسيس المنحَز. هكذا، كما أن العقل أو البداهة هما التأسيس الأوّلي (Urstiftung) الترنسندنتالي في صورته التامة، أي المثالية والمعيارية، فإن الأنا الترنسندنتالي هو أيضا الأنا الأصلي، Ur-ich، القصدية نفسها في ممارستها النوعية الحية بواسطة ذات لا يمكن أن تنفكّ عنها. بهذا يبدو أن الأنا يتأسس في تيار حياته القصدية نفسه.

هذا، وتجدر الإشارة أيضا إلى أن الأنا الخالص = س لا يكون مبرَّرا بعد بشكل عقلاني، إذا اكتفينا بالكشف عنه بوساطة تحليل ستاتيكي (منطقي-موضوعي)، حيث يفترض كل محمول بالضرورة ذاتا مماثلة، وهذا طبقا لضرورة تحليلية.

إن كل موضوع يجب أن يبَرَّر حدسيا. وإذا كان من غير الممكن أن يُستثنى الأنا من هذه القاعدة الأساسية، فإن الأنا الخالص والترنسندنتالي يجب أن يبرَّر بدوره حدسيا في بداهة عقلية. غير أنه مادام أن هذا الأنا معطى في، وبواسطة تيار معيشه، فإن التبرير العقلي الوحيد للأنا سيكون إذن ذلك الذي يضمن لنا الفكرة ذاتها الخاصة بالمجموع اللامتناهي للتيار المعيش، علما أن الفكرة وحدها هي التي تكون عقلية وتعبّر عن التأسيس التام لمثالها idéat. بعبارة أخرى، إنما يتأسّس الأنا الخالص في الكوجيتو.

لنوضّح المسألة أكثر: لقد سبق أن رأينا أن الكوجيتو يُعرَّف أساسا كقصدية بين قطبين هما (الأنا الخالص والموضوع). كل منهما هو فكرة تتحقّق عينيا بشكل تدريجي ومترابط (بفضل الترابط نواز-نوام نفسه). إن المعاني النومائية المتتابعة تسعى إلى تحقيق نمط امتلاء الموضوع الخالص والبسيط. وبشكل مترابط تسعى النوّازات التأسيسية المتنوعة إلى تحقيق نمط امتلاء الأنا الخالص، أي الأنا المونادولوجي الشخصي. إذا كان الامتلاء الحدسي للموضوع حقيقة من جهة، فإن الامتلاء العيني للأنا هو عقل، بما أننا رأينا في الحين أن الأنا الخالص،

أو الذاتية الترنسندنتالية تتطابق مع التأسيس القصدي نفسه. إلا أن الحقيقة والعقل يُعتبَران بدورهما قطبين مثاليين للشعور الممكن. النواز والكوجيتو الفعلي هما وحدهما اللذان يضمنان الآنية الفعلية (الوجودية) للشعور. إن الكوجيتو هو الذي يتحمل مسؤولية الموضوع والأنا، كما أن تاريخه هو الذي يؤسس الزمن نفسه، أي هذا الشعور بالزمن Zeitbewusstsein الذي يتأسس فيه الأنا عينيا. بهذا فإن تأسيس الموضوع وتأسيس الأنا بمعنى قوي، فكرة الموضوع وفكرة الأنا مترابطتان بالضرورة، بحيث عندما تكون إحداهما في تمامها، تكون الأخرى كذلك. إن أنتليشيا أو كمال l'entéléchie الموضوع تستلزم وتحيل بالضرورة إلى أنتليشيا الأنا، الأمر الذي يُعدّ تعبيرا آخر وجديدا بالنظر إلى نتائج سبق اكتشافها:

1- إن كل موجود تطابقه بداهة عقلية ممكنة مثاليا.

2- كل موجود يستخلص معناه وقيمته نفسها من إعطاء أصلي هو فهرسته.

هذا، وتمكّن البنية الزمنية للشعور التحليل القصدي من أن يستبق مثاليا الكوجيتو المطلق، أي في آن واحد وبالترابط النوام المطلق الذي يتطابق مع الموضوع الحدسي بشكل تام، وكذا النواز المطلق الذي يتطابق مع الأنا الخالص العيني والشخصي تماما، بكلمة واحدة الشعور الواحد واللامتناهي المعرَّف بواسطة تطابق عقل لامتناه مع حقيقة لامتناهية.

بهذا ينحل من حيث المبدأ (أي مثاليا) المشكل الرئيسي للتأسيس الأصلي Urkonstitution للأنا. إن الأنا يحيا حياته القصدية الخاصة. وهذه الأخيرة باعتبارها لامتناهية، لا تكون معطاة بشكل أصلي إلا في فكرتها التي تبرّر عقليا موقفها القطعي. غير أنه ينبغي ألا ننسى أن حياة الأنا تكون معيشة واقعيا بواسطة الأنا. الأنا الخالص يتأسس إذن في العناصر الواقعية للمعيش القصدي: الهيولى والنواز. هذان الأخيران يخضعان للصورة الضرورية والكلية للزمن التي تؤسِّس باعتبارها الصورة نفسها للأنا الحيّ، التركيب الأصلي (Ursynthese)

للحالات المعيشة القصدية.[1] إن تأسيس الأنا سيكون إذن بالضرورة تاريخيا، أي موجّها تيليولوجيا، وبالتالي قصديا، غير أنه يجب علينا أن نفهمه بمعنى مزدوج. في الواقع إن المعيش القصدي مزدوج، وهذا من حيث أنه عملية ظهور الموضوع والأنا في آن واحد. إن تأسيس الموضوع يكون مرتبطا بالتأكيد بتأسيس الأنا. مرة أخرى يظهر التوازي هنا، غير أنه علينا ألا نوحّد بين التأسيسين المترابطين هنا، حتى لا نقع في المذهب النفساني، إذ أنهما متضمّنان قصديا في بعضهما البعض. هناك إذن تركيب مجسّد بالضبط، تركيب آخر مؤسِّس للذات بالضبط. هذا الاستقطاب الثاني للتيار المعيش للشعور هو الذي يوحّد قصديا الحالات المعيشة النوازية باعتبارها حالات معيشة (أفكارا) لنفس الأنا. بهذا، لو تمسكنا بعناية بقصدية هذا الترابط، فإننا نستطيع أن نقول إن تأسيس الأنا هو تأسيس للموضوع، وهذا بالمعنى الذي يخوّل لنا الحديث عن بركليانية هسرلية –نسبة إلى بركلي–.

في الواقع يتأسس المعنى بإعطاء معنى لنفسه، وهذا ما يسمى التأمل الذاتي Selbstbesinnung للذاتية الترنسندنتالية. هذا المعنى يعرّف القصدية المؤسِّسة للموضوع، وبالتالي لا يمكن سوى أن يكون نومائيا، موضوعيا. بهذا فإن التأسيس القصدي للموضوع هو الإعطاء–الذاتي الأصلي لمعنى الأنا، بعبارة أوضح، إن التأسيس الترنسندنتالي للموضوع هو الشعور الترنسندنتالي بالذات.

بهذا ينتهي نقد الموضوع، أو نقد العلم إلى تأسيس الأنا نفسه بنفسه. يكون الموضوع في الواقع منتقَدا، أي موضَّحا عندما يتم توضيح الكيف النوازي للوظائف القصدية التي تؤسّسه، أي عندما يتم تبرير معناه تأسيسيا. إلا أن هذه الوظائف هي نفسها وظائف القصدية العينية التي فيها يعيش الأنا وفيها يؤسِّس معناه الخاص، بحيث أن الأنا بخضوعه للنقد يؤسِّس معناه الخاص انعكاسيا أو تأمليا، وهنا تكمن الإمكانية الأساسية لطبيعته. أما في حالة ما إذا اكتشف

1 Ideen, I, p. 292.

تأسيسيا أن معناه هو الموضوع القصدي، فإنه يتأسس بذاته بإعطاء نفسه هذا المعنى. بهذا يكتشف الأنا الخالص نفسه باعتباره علاقة خالصة بالموضوع، كما أن تأويله الذاتي Selbstauslegung التأسيسي يطابق النقد التأسيسي للموضوع. إن كل نقد ينحصر في الحقيقة في الممارسة الفينومينولوجية للتوضيح الذاتي لذاتية تفكّر في وظائفها القصدية. هذا التفكير التأسيسي للذات يكتشف بأن كل موضوعية تنتمي أساسا إلى الذاتية باعتبارها معناها الخاص، وباعتبارها تعبّر فقط عن التركيب الترنسندنتالي للقصدية الذي يتأسس فيه الأنا بواسطة تحديد معناه. هكذا فإن **فينومينولوجيا الأنا، فينومينولوجيا العقل تكافئ فينومينولوجيا الموضوع**. على هذا الأساس ستكون الفينومينولوجيا بالدرجة الأولى توضيحا للأنا الترنسندنتالي. إلا أن هذا الأخير لا يستمرّ إلا في المعيش القصدي الحالي.

إن فينومينولوجيا الأنا تتضمن إذن فينومينولوجيا المعيش النوازي. كما أن المعيش النوازي يتضمن قصديا النوام، وهذا الأخير يتضمن بدوره الموضوع الخالص والبسيط. إن فينومينولوجيا الأنا هي إذن الفينومينولوجيا **الكلية** عموما، أما العلم فإنه يحتفظ بتحديد التأسيس القصدي الترنسندنتالي والأصلي لكل معنى ممكن.

إلا أن هذا التقدم للفينومينولوجيا طبقا لوجهة النظر الفينومينولوجية-الترنسندنتالية ليس شيئا آخر سوى **تيلوس المنطق**، بحيث أن الرد الترنسندنتالي هو في الواقع الرجوع النقدي إلى القبليات التأسيسية للمنطق وللعلم عموما، متأمّلا في أحد أمثلته المفضّلة، علم الموضوع الطبيعي التجريبي. **الفينومينولوجيا هي إذن المنطق الترنسندنتالي**. إنها إذن علم قصدي، واحد، متواطئ دفعة واحدة، نظرا إلى أن المراحل الثلاث المميّزة في الرّدّ (كوجيتاتوم-كوجيتو-الأنا) هي نتيجة التحليل، بحيث يتعلق الأمر من جديد بمراحل ثلاث تنتمي إلى نفس القصدية (وهذا ما يُعرف بتحويل القصدية Verschiebung der Intentionalität).

إن الرد واحد وكليّ. إنه حركة واحدة جدلية ، لا تتوقف إلا عند الموضعة النهائية للذاتية الترنسندنتالية.

على أنه إذا كان التحليل القصدي يُظهر بوضوح كبير الترابط والتعادل الفينومينولوجي (القصدي) لتأسيس الموضوع ولتأسيس الأنا، فإنه لا ينقص إطلاقا من قيمة التحليل المنطقي- الموضوعي الخالص. من هنا يجب الاحتفاظ بمفهوم الأنا هذا = س، وهذا بأن نكون على وعي تام بأن هذا الأنا لا يمكن أن يستمرّ إلا في حياته ضمن الممارسة القصدية، أي أن هذه "الملكة" لا يمكن أن تستمرّ إلا في عمليتها الحالية - أو الكامنة. من هنا فإن هذا اللاتحديد للأنا الخالص= س يشير بالتأكيد بالأحرى إلى أن الأنا الخالص باعتباره كذلك هو تيلوس لم يتم بلوغه بعد، لم يتم تحقيقه بعد بشكل تام، لكنه يريد أن يكون كذلك إلى ما لانهاية.

إن الأنا هو إذن الظاهرة الأولية، الواقعة الأصلية Urtatsache والأساس الترنسندنتالي المطلق، غير أن تحديده يبقى مهمّة **لانهائية**. والذي يجب أن يحقّق فعليا هذه المهمّة هو مدّ أو تدفق المعيش. وسيبلغ الأنا الترنسندنتالي درجة امتلائه التأسيسي عندما يبلغ الموضوع درجة امتلائه الحدسي، أي عندما يتحقق بشكل مترابط **العقل والحقيقة**. يريد الأنا أن يعيش إذن في أفعال عقلية تثبت استقلاليته التأسيسية وبالتالي **حريته**. بهذا المعنى يتحدث كتاب ***الأفكار II*** عن الأنا كما لو كان يتحدث عن ذات الأفعال العقلية، عن أنا حرّ على الإطلاق[1].

إن العقلانية الكاملة للأنا تتجلى في **حرّيته**، بحيث أن **الأنا الخالص هو أنا الحرية**. إن الذاتية الترنسندنتالية باعتبارها مؤسِّسة بشكل كلي لا يمكنها إلا أن تكون مستقلة، وهذه الاستقلالية باعتبارها أصلية لا يمكنها إلا أن تكون مطلقة. صحيح أن الأنا هو البدء المطلق، لكنه إنجاز قبل كل شيء وتأسيس لكل شيء.

1 Ideen, II, p. 60.

وإذا كان الإنجاز حرية، فإن الانفعالية السلبية تبعية. ومتى كان الإنجاز في البداية فيجب القول بالمثل أن الحرية تكون في البداية.

من الواضح أننا لسنا بحاجة إلى أن نؤكد الصدى الرائع الذي ستحدثه هذه الأطروحة في الفكر المعاصر.

هذا، ويجب التنويه إلى أن تأسيس الجسم Leib، جسمي الخاص، حسب عبارة مرلو بونتي، هو الذي يسمح لي بالانتقال إلى تأسيس الجسم الخاص الذي ليس جسمي، ومن هنا إلى الإحساس بالآخر Einfühlung، كذاتية ترنسندنتالية. بهذا تمتدّ مفارقة الأنا الخالص والأنا التجريبي إلى مفارقة أخرى هي مفارقة تأسيس الآخر باعتباره مؤسِّسا، ذلك أن الآخر، أو الأنا الآخر l'alter-ego هو أيضا ذاتية ترنسندنتالية مؤسِّسة. الآخر هو "الموضوع" الوحيد الذي لا يكون مؤسَّسا خالصا. الشيء الذي يجعله يفلت مني إلى حدّ ما، كما أنني أنا نفسي أفلت من نفسي ذاتها في حالة ما إذا قام الآخر بتأسيسي في ذاتيته الترنسندنتالية، أي بالتقليل إلى حد ما من استقلاليتي الخاصة.

بين الأنا والآخر، أي بين وضعية أناي ووضعية أنا الآخر يُدرج التحليل التأسيسي للجسم الخاص مع أعضائه، حواسه، حركاته، بمجالاته الحسية. إنه ميدان غني كل الغنى ومعقد كل التعقيد، ومع ذلك يحلّله هسرل على عادته في جميع تفاصيله. إنه **مشكل تأسيس العالم الحسي والروحي**.

هذا، والجدير بالملاحظة أن الحلّ المبدئي (المثالي) لتأسيس الآخر بسيط كل البساطة تماما مثل حل تأسيس الأنا. في الواقع تسعى فينومينولوجيا العقل إلى استخلاص أيدوس الذاتية الترنسندنتالية، فكرة الشعور الترنسندنتالي ذاتها. من البديهي أن هذه الفكرة هي نتيجة تجريد، أي نتيجة التغيير اللانهائي لكل الأنوات الترنسندنتالية الممكنة واقعيا.

في هذا التغيير يكون تأسيس الأنا الآخر متضمّنا بالضرورة باعتباره أحد الأنوات الممكنة[1]. بهذا فإن الأنا الترنسندنتالي هو بكيفية كلية بنية الأيدوس الكلي للأنا عموما، أي القبلي الكلي الذي من دونه لا يكون أي أنا ترنسندنتالي (لا أنا ولا الآخر) متصوّرا.[2]

1 André de Mural, l'idée de la phénoménologie. l'exemplarisme husserlien (Lausanne imprimerie Henri Jaunin S.A. 1958, pp. 234, 334).
2 Cartesianische Meditationen, p, 105.

الفصل الثالث
التطبيق والأخلاق في فلسفة عالم الحياة

1- تأملاته حول عالم الحياة

لقد سبق أن رأينا أن الوضعية المأساوية التي عاشتها وتعيشها الفلسفة في أيامنا هذه، هي التي دفعت هسرل إلى التحسيس بأزمة عميقة والدعوة إلى الخروج منها، و ذلك من خلال إعادة الفلسفة إلى مهمتها الرئيسية. إلا أن هذه الأزمة هي، كما رأينا في الفصول السابقة، في الأصل أزمة العلوم الأوربية التي أدى استخدامها إلى تحويل العالم إلى العالم التقني المعاصر. إنها "أزمة لا تمس الجانب العلمي المتخصص في انتصاراته Erfolgen النظرية والتطبيقية، لكنها تهز المعنى الكلي لحقيقته هزا جذريا".[1]

لقد لاحظ هسرل أن العلم قد فقد معناه المتصل بالحياة Lebensbedeutung، بحيث أنه لم يعد يطرح أو يجيب عن الأسئلة التي تعتبر مصيرية بالنسبة إلى معنى الحياة الفردية والجماعية.[2] إن تضييع معنى الحياة، أوتشويه الحياة من خلال العلم يرجع بالنسبة إلى هسرل إلى خلط العلم بين الحقيقي والموضوعي، أي إلى حل الموضوعي محل الحقيقي، وهو الخلط الذي كان السبب الأكثر عمقا لأزمتنا الحالية.

إن العالم المعاصر الذي نعيش فيه هو عالم مؤسّس، عالم محوّل ومؤوّل من طرف العلوم. يقول هسرل: "إن العالم كموضوع للنظرية العلمية ينفصل عن العالم الذي يشعر فيه الإنسان أنه في بيته إن صح التعبير". لم يعد العلم الموضوعي يؤدي إذن وظيفته الأصلية المتمثلة في الكشف عن علاقة الإنســـان

1 Krisis, S.10.

2 Krisis, S.3.

بهذا الواقع الذي يعيش فيه بالفعل. لهذا أراد هسرل من خلال فينومينولوجيته أن يجعل هذه العلاقة المتوترة، غير الشفافة بين **الإنسان والحقيقة** علاقة واضحة كل الوضوح.

لكي نفهم هذا جيدا كان لابد علينا أولا أن نتساءل عن أصل العلم المعاصر والعالم المعاصر، وأن نبدأ بعدها بالمثل الأعلى الذي حدّد تاريخنا منذ ديكارت، ونعني به مثال **علم شامل كلي**، مثال وحدة نسق نظري، يمكننا أن نحيط بداخله بكل الأسئلة ذات المعنى عموما بطريقة علمية صارمة.

من المعلوم أن مثال ديكارت من جهة، وانتصار العلوم من جهة أخرى قد قدّما الجديد بخصوص علاقة الإنسان المعاصر بالعالم، بحيث أن هذا المثال قد اتسع نطاقه تطبيقيا ليمتدّ إلى ما كان يسمّى مثال **العلم الكلي والقوة الكلية** Allwissenheit und Allmacht. إلا أنه سرعان ما تبيّنت بصورة واضحة كل الوضوح لا- قوة Ohnmacht العلوم التجريبية. هذا، وقد نجم في حقيقة الأمر عن **التجريب** نتيجتان:

1- ضياع وحدة **العلوم** نفسها وبالتالي فشل فكرة العلم الكليّ.

2- ضياع مفهوم **المعنى** Sinnhaftigkeit (أو الدلالتية) وتحوّل الإنسان إلى مركّب غير حر من الأشياء، وبالتالي فشل فكرة القوة الكلية كتعليمة علمية من أجل حياة **سعيدة**.

لقد تحوّل العالم بالأحرى إلى عدد من مركّبات أشياء Tatsachenkomplexen مقنّنة حقا، لكنها مجرّدة من المعنى. بهذا فشلت أيضا فكرة القوة الكلية للعلم، وهي الفكرة التي تحمل في الحقيقة دلالة حياتية أصلية تماما Lebensbedeutung، وذلك من حيث أن قوة العلم كان يجب أن تقود الإنسان إلى حياة أفضل وأكثر تحرّرا باستمرار.

إن الفكرة الأساسية للتنوير"**العلم قوة والعلم يحرّر**" التي تبناها العلم المعاصر كلّه قد فشلت بسبب هذا العلم نفسه الذي جعل من الطبيعة والحرية **مفارقة** Antinomie غير مفهومة.

لكن السؤال الذي يجب طرحه بكل صراحة في هذا المقام هو: ماذا تستطيع الفينومينولوجيا وما الذي يجب عليها فعله من أجل تجاوز هذه الصعوبات والمشاكل الناجمة عن تطور العلم الوضعي؟

يقول هسرل في التأمل الخامس: "إن عمل الفينومينولوجيا يقتصر فقط على تأويل المعنى الذي يملكه العالم بالنسبة إلينا جميعا قبل كل تفلسف، والذي يملكه بصراحة offenbar فقط انطلاقا من تجربتنا، إنه المعنى الذي يمكن الكشف عنه فلسفيا، والذي لا يمكن مع ذلك تغييره أبدا".[1]

يمكننا أن نستخلص من هذا القول بادئ ذي بدء الوظيفة النوعية والمتميّزة للفينومينولوجيا، التي تتمثل في **تأويل معنى العالم** من جهة، وأن نعرف من جهة أخرى معنى العالم نفسه الذي يملك على ما يبدو طابعين متعارضين. فهو يصدر أولا من التجربة ومنها فقط، من جهة أخرى يمكننا حقا الكشف عنه فلسفيا، إلا أنه لا يمكننا أبدا تغييره، وهنا يواجهنا سؤال مهم: هل العالم محدَّد بواسطة التجربة أم بواسطة التفكير الفلسفي؟ بصورة أدقّ: هل يُعدّ التفكير الفلسفي مجرّد تعبير لفظي عن معنى العالم المعطى بشكل مسبق؟ بعبارات أخرى: هل يعتبر معنى العالم نتيجة لتجربتنا المنفعلة أم نتيجة لتنظيرنا الفاعل. وهل نجح هسرل في التمييز بين عالم الحياة وتصور العالم دون أن يلجأ إلى مفهوم العالم في ذاته؟ قبل أن نحاول الإجابة عن هذه الأسئلة يتعيّن علينا أولا أن نفحص من جديد تطور مفهوم العالم أو مفهوم عالم الحياة في الفلسفة الفينومينولوجية مع مقارنته بما يسمى تصور العالم.

---

1 HUA I, p.177.

2- عالم الحياة و تصور العالم

في الواقع يستعمل هسرل مصطلح عالم الحياة من أجل التعبير عن العالم الحاضر بشكل سابق vorausliegend على كل التصورات. الشيء الذي يعني أنه يوجد رغم التصورات المختلفة للعالم، عالم حياة واحد فقط "يملك مع ذلك في كل نسبياته بنيته العامة. هذه البنية العامة التي يرتبط بها كل موجود بشكل نسبي، ليست هي ذاتها نسبية".[1]

الجدير بالملاحظة هو أن هذا التمييز الملموس بين العالم وتصور العالم موجود حتى في المؤلفات السابقة، إنه يعود بصورة واضحة إلى غاية مفهوم عالم الموقف الطبيعي الذي نجده في *الأفكار I*.

لكن السؤال المطروح هنا هو: هل من الممكن التمييز بين عالم من جهة ورؤية العالم أو صورة العالم من جهة أخرى، أم أن العالم هو دائما عالمي أنا، بحيث لا معنى له خارج هذه العلاقة الضرورية بأناي؟

في الحقيقة، لو انطلقنا من وجهة نظر ساذجة- واقعية فإن العالم يُعدّ الحقيقة في ذاتها التي هي ما هي، بغض النظر عن بلوغنا إياها، وعلى الجانب الآخر توجد تمثلاتنا لها التي يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة، إلا أن هذا لا علاقة له بطبيعة الحال بالمفهوم الهوسرلي للعالم. إن العالم الذي يكون قائما بشكل سابق على كل تمثل أو تصور هو عالم معطى بشكل سابق للشعور، وحسب هسرل فإن "العالم" الذي لا علاقة له بالذاتية لا يملك أي معنى في الاستعمال الفينومينولوجي.

إن العالم عبارة عن أفق لموضوعات ممكنة متعلقة بحياة شعورية قصدية، لهذا كتب هسرل أن عالم الحياة هو أيضا شكل لكنه ليس شكلا غائيا[2]، يقصد بهذا

1 HUA.VI, p.142.

2 HUA.VI, p. 462.

أن عالم الحياة مؤسَّس حقا بواسطة الذاتية، لكن ليس بواسطة التأسيس السامي الذي ينتمي إلى ما يسمى "العقل العملي" الذي يشمل أيضا حسب التأمل الرابع العقل المنطقي بالمعنى الواسع جدا.[1]

إن الذاتية تملك قبل كل بناء للمفاهيم عالما يُعدّ بصفته المعطى بشكل مباشر شرط كل تصور للعالم. غير أن هذا الزعم يتضمن تغليطا Verfälschung، ذلك أن العالم **كأفق لتجربة** ولنشاط إنسانيين، يجب أن يُدرك قبل كل شيء من الناحية المفهومية، بحيث أن كل إنسان يتصور العالم باعتباره كلا، على هذا النحو أو ذاك، حتى وإن لم يُطوّر بنفسه المضمون المفهومي لتصوره للعالم، وإنما تلقاه جاهزا إما من العلم، أو من الفلسفة، أو من الدين أو منها جميعا، وحتى لو كان هذا المضمون غامضا أو متناقضا.

هذا، وعلى الرغم من أن هذا العالم ليس كلا مترابطا نظريا فإنه ليس فوضى Chaos، إنه يملك **بنية ذات معنى**، بنية لا يتم اكتسابها من خلال نشاط نظري بل افتراضها بالأحرى.

إلا أن سؤالا آخر يواجهنا هنا وهو: ما هي الحدود التي تفصل بين هذه البنية المزعومة ذات المعنى والتنظير الواعي؟ بعبارات أخرى: هل تنتمي هذه البنية إلى العالم أم إلى الذاتية أم إلى الإثنين معا؟

لو صحت الإمكانية الثانية أو الثالثة فسيكون هسرل حتما أمام خطر الوقوع في المذهب الذاتي، ولو صحت الإمكانية الأولى فسيكون هسرل في المقابل أمام فكرة العالم في ذاته، وبالتالي أمام المذهب الوضعي الذي ظلّ يحاربه إلى نهاية حياته. لهذا، لكي نوضّح الأمر جيدا، علينا أن نبيّن ما الذي يعنيه هسرل ببنية.

كما سبق أن قلنا يجري النشاط النظري لفرد ما على أساس أفق عالَم معطى سابقا بشكل انفعالي، غير أن هذا العالم نفسه يتضمن تصورا أو تأويلا مفهوميا للعالم يملكه الفرد قبل أن يطوّر أية رؤية واعية للعالم bewusste Weltanschauung.

1 HUA. I, p.111.

بعبارة أخرى، يملك كل إنسان في الأصل تأويلا للعالم من خلال امتلاكه **لغة**، إلا أن اللغة لا تجعل العالم **معطى** بشكل سابق، بقدر ما تجعله بالأحرى **مفهوما** بشكل سابق.

على هذا الأساس تملك عبارة **أفق العالم** حسب تقديري معنى مزدوجا، فهي تعني من جهة هذه **البنية** نفسها التي تقدّم لنا العالم كموضوع ذي معنى، نظرا إلى كونه ينتمي إلى التجربة الإنسانية، كما يُحتمَل أن تعني أيضا من جهة أخرى **العالم في ذاته** من حيث أنه معطى دائما انفعاليا على نحو سابق. لكن بما أن مفهوم "العالم في ذاته" أجنبي عن اللغة الفينومينولوجية فإن الفرق بين انفعالية وفعالية Passivität und Aktivität العلاقة الإنسانية بالعالم غير كاف من أجل تأسيس الفرق الهوسرلي بين العالم (عالم الحياة) وتصور العالم.

3- علاقة العلوم المعاصرة بالعالم

على الرغم من أن هسرل لم يستخدم مصطلح "عالم الحياة" إلا في وقت متأخر نسبيا، أي حتى عام 1936، أدبيا في الجزء المنشور من مقال- الأزمة، فإن المشكل كان قائما على الأقل منذ مرحلة *"الأفكار"* لعام 1913. إنه ليس مشكلة عابرة للفينومينولوجيا، بل إنه مشكلتها الرئيسية، ذلك أن الفينومينولوجيا ليست في نهاية المطاف شيئا آخر سوى الكشف Erhellung عن إشكالية عالم الحياة. يكون عالم الحياة دائما مفترضا، إنه عالم "مرئي" في مقابل العالم المتأمَّل علميا الذي يسمح بالإدراج Substruktion النظري المنطقي لعالم الحياة.[1] هذا يعني أن عالم الحياة ليس تصورا، ليس شكلا، إنه بكل بساطة العالم الملموس الذي نعيش فيه. مع ذلك، فإن كل الأشكال الغائية Zweckgebilde المنظِّرة مثل الصور العلمية التي ننتجها بقصد، تفترض العالم الملموس الذي يوجد من "تلقاء ذاته".

1 Krisis, S. 130.

إلا أنه سرعان ما يتولّد لدينا ارتباك أكيد عندما نتذكر بأن الأشكال الغائية العلمية تنتمي إلى عالم الحياة وتتعارض معه في آن واحد؟ كيف يمكن تجاوز هذا الارتباك؟ في الواقع، إن هذا الارتباك سيزول آليا بمجرد أن يتضح لدينا أن عالم الحياة، باعتباره الشيء الذي تتناوله هذه الأشكال الغائية، هو حقا أساسها، وأن هذه الأخيرة من جهة أخرى تصبّ من جديد في عالم الحياة. إلا أن عالم الحياة باعتباره كذلك لا يكون مع ذلك متموضعا من طرف هذه الأشكال، لأنه ببساطة يتجاوز في عينيته كل موضعة.

إن عالم الحياة هو مجموع فهم سابق صريح لامحدَّد، لهذا فإننا نبني صورا من أجل إدراك العالم الملموس، من أجل التلفظ به، تأويله، إدراجه ضمن علاقات مفهومة، هذه الأشكال التي يسميها هسرل "أشكالا غائية" يمكن أن تتعلق بقطع جزئية أو بصفات كلية من العالم، كما يمكنها كذلك أن تتعلق بالعالم بصفته كذلك. يمكنها أيضا أن تتخذ طابعا أسطوريا، دينيا، فنيا، تفكيريا denkerischen، وأخيرا طابعا علميا. إلا أنها لا تؤلّف في مجموعها إلا ما يمكن تسميته **صورة العالم**. إن العالم العيني هو إذن الأرضية التي يتأسس عليها كل تأويل يحاول من جديد فهم هذه العلاقة في مجموعها.[1]

هسرل نفسه يخلص إلى الاعتراف بأننا قد "بلغنا وضعية محرجة"[2]، ذلك أن صورة العالم تندرج في العالم العيني، تختلط معه، إلى درجة أنه يمكننا أن نعتقد أن العالم هو الصورة التي لدينا عنه. بمعنى آخر، إن صورة العالم تؤلّف العالم وتوجّهنا فيه. ومن هنا كانت عملية توضيح وإجلاء هذه العلاقات المتناقضة هي بالضبط مهمة فحص عالم الحياة نفسه.

على أن السؤال الأكثر وجاهة في هذا المقام يتخذ صورتين هما:

1 Krisis, S. 133.

2 Krisis, S. 133.

ما هي طبيعة التوتر بين العلم المعاصر وعالم الحياة؟ هل وكيف يمكننا أن نحقق انسجاما بينهما؟ إن صورة العالم باعتبارها صورة غائية تامة لا تحتاج إلى أن تكون صريحة، محل وعي، موضوعا، إنها جزء محايث لعالم الحياة، مع ذلك فإنها متميّزة عنه، وذلك لأننا نستطيع أن نسحبها كصورة، وقد سحبناها بالفعل دائما قبل هذا. صورة - رؤية - تصور، هي أشياء مجرّدة في مقابل العالم العيني، وبالتالي فمهما كانت غنية، مركبة، معقّدة فإنها تبقى دائما أفقر وأبسط من عالم الحياة، من هنا كانت العلاقة بين العالم العيني الذي نعيش فيه وصورة العالم التي تؤوّله وتوجّهنا فيه علاقة توتّر.

ينطلق هسرل من أن العلم الموضوعي بموضع العالم، يشيّئه، يكمّمه، يصورنه، إنه يتأمل العالم باعتباره عالما من الأشياء التي يجب علينا إدراكها وفهمها. وعلى الرغم من أن هذه الأشياء مرئية، فإنه يوجد بينها علاقات ليست على كل حال مرئية مثل الأشياء، إلا أنها تُشيّء هي الأخرى عندما يتم تصوّرها مثلما تظهر في الأصل في العالم المادي körperlichen الخالص كميكانيزم Mechanismus تتلامس فيه الأشياء ويحرّك بعضها البعض الآخر. حتى الذات نفسها ليست مستثناة من هذا التجسيد والتشييء، على الرغم من أن حالتها مختلفة عن حالة الأشياء، فهي أكثر إطلاقا وأكثر استقلالية منها، بل يمكننا أن نقول إنها شيء فوق الأشياء.

ليس هذا فحسب، إن الفرضيه التي توجّه العلم المعاصر منذ نشأته هي أنه يستطيع أن يحدّد العالم الذي يعرفه كما هو في ذاته، أي في استقلال عن غموض، نسبية وذاتية التجربة الحسية التي يُعطى لنا فيها العالم. إلا أن هذه الفرضية المتعلّقة بالوجود في ذاته للطبيعة المحدّدة على هذا النحو، ليست سوى "واحدة من الفرضيات العملية العديدة التي تصنع حياة البشر"[1]. مع ذلك فإن العلوم لم تتنبّه بعد إلى أن فرضيتها هذه ليست سوى فرضية Hypothese.

---

1 Krisis, S. 133f.

لقد تم في الواقع إدراج العالم العلمي في عالم الحياة بصورة جعلت الأول يقلب العلاقة الأصلية بين الإثنين، بحيث صارت الصورة الغائية لعالم الحياة هي العالم نفسه.

"بهذا تم تبديل عالم الحياة بالعالم الموضوعي-العلمي".[1] وفي عملية التبديل هذه تم نسيان أصل الصورة الغائية "علم"، كما تم نسيان أن العلم منهج، وتم الخلط بين المنهج والوجود.

بهذه الكيفية صار الآن التوتر الأكيد بين صورة العالم الموضوعية، الإجرائية والمصورنة، وعالم الحياة المحسوس أكثر وضوحا. على أن الشيء الملفت للانتباه هو أن جميع صور العالَم التي وجدت إلى حد الآن عبر التاريخ كانت معقولة في ذاتها، لأول مرة نكتسب تصورا للعالم يحاول أن ينفي المعنى نفسه عن العالم. إن إحلال العالم العلمي محل عالم الحياة لا يعني فقط أن العالم صار مجرّدا من المعنى، بل أيضا أنه يجب العمل في هذا العالم المجرَّد من المعنى، وفي هذا السياق يقول هسرل: "علوم الأشياء تصنع نماذج بشرية موجَّهة نحو الأشياء".[2] إن الإنسان لم يفقد بهذه الصورة حقيقته كإنسان فحسب، بل فقد أيضا سعادته. بعبارة أخرى لقد سلب العلم الإنسان اطمئنانه الباطني ثمنا لرفاهيته المادية، كما جعله يعيش في عالم علمي غريب يقدَّم له على أنه عالمه الحقيقي، إلى درجة أنه صار لا يكاد يتعرّف، وهو في حالة الحنين والشوق إلى أصله الحقيقي، لا على نفسه ولا على عالمه.

لقد أدّت هذه الوضعية، حسب هسرل، إلى انهيار الفلسفة، الذي ارتبط ارتباطا وثيقا بأزمة العلوم. إلا أن هذا الانهيار لا يعني أنه لم يعد يوجد هناك فلسفة بعد، وإنما يعني بالأحرى أنها لم تعد "ملكة العلوم" التي يمكن العثور لديها على الأجوبة المناسبة عن الأسئلة الكبرى للإنسانية.

---

1 Hubert Hohl: Lebenswelt und Geschichte- Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls, München 1962, p. 21.

2 Krisis, p.4.

هذا، و يوجد حسب هسرل سببان أساسيان لانهيار الفلسفة:

1- يتمثل الأول في استمرار التعارض بين الفشل المستمر للميتافيزيقا من جهة، والازدياد المتسارع غير المنقطع للانتصارات النظرية والتطبيقية للعلوم الوضعية إلى ما لانهاية[1]، مع العلم أن انتصار علوم الطبيعة قد دفع كلا من الفلسفة، العلوم الروحية والاجتماعية إلى السير في نفس طريق العلوم الطبيعية سواء من ناحية تأسيسها ومن جهة رسمها للهدف.

"إن الثنائية الديكارتية تتطلب تحقيق التوازي بين الروح والجسم mens und corpus، كما تتطلب تطبيق ما يسمي بتطبيع الوجود النفسي المتضمَّن فيه، وبالتالي تحقيق توازي المنهج المطلوب".[2]

على هذا الأساس يتخذ تصور العالم الذي يرتكز على المذهب الوضعي شكل تصور ثنائي، أي تصور سيكو- فيزيائي للعالم، بحيث تشمل نفس السببية العالم الواحد، إلا أنها تكون مجزّأة إلى جزئين. إن معنى التفسير العقلي يكون هو نفسه في كل مكان، لكن على نحو يجعل كل تفسير عقلي يؤدي، إذا كان واحدا وبالتالي فلسفيا كليا، إلى الفيزيائي".[3]

إن العالِم الوضعي أو الطبيعي مثلما يسميه هسرل أيضا، لا يرى شيئا آخر سوى الطبيعة، أو الطبيعة الفيزيائية، وبالتالي فإن كل ما هو موجود إما أن يكون هو ذاته فيزيائيا أو متغيِّرا متوقِّفا على الفيزيائي. vom Physischen abhängiges Veränderliches. على هذا النحو نكون قد بلغنا مفارقة تصور ثنائي للعالم هو في الأصل تصور واحدي monistisch. أي تصور للعالم تُعدّ فيه الطبيعة والعقل أو الروح Geist واقعين يحملان نفس المعنى. وهذا هو

1 Krisis, p.9.
2 Krisis, p.224.
3 Krisis, p.341.

المقصود بتطبيع الشعور، تطبيع الأفكار، ومن هنا تطبيع كل النماذج والمعايير المطلقة".[1]

2- إلى جانب السبب الأول الشديد الصراحة المتعلق بانتصار علوم الطبيعة، يوجد سبب آخر ملازم للفلسفة أدى هو الآخر بكل تأكيد إلى انهيارها، ويتمثل حسب هسرل في كون هذه الأخيرة، أي فلسفة زمنه فلسفة منهارة، فلسفة لم تعد قادرة بعد على التأسيس، لم تعد تملك في ذاتها أي تماسك. فقد صارت بالأحرى مذهبا طبيعيا، أو مذهبا تاريخانيا أو فلسفة للرأي، علما أن هذه كلها ترتبط فيما بينها ارتباطا وثيقا، أكثر منها فلسفة حقيقية.

4- فلسفة رؤية العالم و الفلسفة الحقيقية

سيتناول اهتمامنا هنا على وجه الخصوص خطر فلسفة رؤية العالم على الفلسفة كعلم صارم.

من المعلوم أن فلسفة الرأي تريد أن تقودنا في اتجاه الحكمة، في اتجاه فن الحياة، وهي محقة في ذلك، إلا أن الخطر الذي تنطوي عليه يتمثل في كونها تطغى على الفلسفة الحقيقية.

صحيح أننا في حاجة في حياتنا اليومية إلى أن نتخذ مواقف، قرارات، أن نوفّق بين اللاانسجامات Disharmonien التي نصادفها أمامنا، أن نجعلها بكيفية من الكيفيات مفهومة لدينا. من أجل هذا نحن في حاجة إلى رؤية للعالم وللحياة Welt-und Lebensanschauung تكون أكثر أو أقل تأسيسا. ولاشك أنه انطلاقا من محاولة السمو بمثل هذه الرؤية المتعلقة بالعالم سموا نظريا، واستخلاص صورة منها تجيب قدر الإمكان بشكل شمولي عن كل أسئلة الحياة، أو على الأقل عن أسئلتها الأساسية، نشأت فلسفات رؤية العالم.

1 Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt § Main 1965, p. 14.

على أن الخطر الكبير الذي يتهدّد فلسفة زماننا، باعتبارها فلسفة رؤية العالم، ومن هنا فردية ومرتبطة بالزمن، نظرا إلى كونها إعلاء لرؤية بسيطة للعالم، يكمن في أنها تطغى على فكرة فلسفة علمية صحيحة بعيدا عن كل آنية die über die Aktualität hinaus gültig ist أي فلسفة باعتبارها علما صارما. يقول هسرل:

"رؤية خاصة بالعالم هي إذن عمل فردي أساسا، نوع من الاعتقاد الشخصي الديني، إلا أنه يتميّز عن الدين التقليدي المنزّل أو الموحى به من حيث أنه لا يدّعي امتلاك حقيقة مطلقة موحّدة لجميع الناس ويجب أن تبلّغ إليهم جميعا."[1]

وعلى الرغم من أن فلسفة رؤية العالم والفلسفة العلمية هما فكرتان مرتبطتان ببعضهما البعض بمعنى من المعاني، إلا أنه لا يمكن المزج بينهما، بل يجب الفصل بصرامة بين واجبيهما ووظيفتيهما، وهذا ينطبق أيضا على الكيفية والطريقة التي يجب أن يدرّسا بها، ويمارسا تأثيرهما طبقا لها.

إلا أن المشكلة تتمثل، كما أشرنا أعلاه، في أن كل واحدة منهما صارت تطغى على الأخرى في أيامنا هذه، وفي هذا السياق نشير إلى قول هسرل الشهير الذي غالبا ما أسيء فهمه تماما "الفلسفة كعلم، كعلم جاد، صارم، نعم صارم بشكل قطعي، لقد تبخّر الحلم der Traum ist ausgeträumt"[2]. هكذا اعتقد مرلوبونتي نفسه أن هسرل قد تخلى بعبارته هذه عن مثال الفلسفة كعلم صارم.[3]

في الحقيقة، عندما توقفت الفلسفة عن تقديم توجيهات سلوكية وحياتية وصارت، شأنها شأن العلم، تعمل على تحويل معايير مطلقة إلى وقائع مجرّدة من

1 Krisis, p. 509.
2 Krisis, p. 508.
3 Maurice Merleau-Ponty; signes, Paris 1960, p. 174.

المعنى، تمّ اللجوء إلى فلسفات رأي شكية نسبية، غير موحّدة، وإلى إيديولوجيات وانتقادات للإيديولوجيات. إلا أن هذا اللجوء نفسه ليس منفذا، بل مجرّد عرض. إن الخطر صادر هنا من العلم، وبالتالي فالعلم وحده هو الذي يستطيع تجاوز الخطر الصادر منه.[1] هذا لا يعني أبدا أنه يتعيّن الآن على الفلسفة أن تصبح علما وأن تتبنى مناهج العلم. إن علمية الفلسفة من نوع خاص، إنما علمية يجب أن تؤسّس نفسها بنفسها في صرامة تامة. وهنا يحق لنا أن نتساءل:

كيف يمكننا الآن أن نعيد الفلسفة إلى معناها الحقيقي ومهمتها الأصلية؟

إننا نلاحظ في سياق عملية أورَبَة Europäisierung أو عصرنة Modernisierung العالَم، وكذا توحيده في آن واحد، أن العلم الذي يهتم بالثقافات "الأجنبية"، أي الأنتروبولوجيا، يتناول عالم الحياة كمفهوم أساسي، وهذا في استقلال تام عن الحركة الفينومينولوجية. كما أن الاطّلاع المتزايد على الفروق الموجودة لدى أفراد بلدان أخرى وأزمنة أخرى، جعل الأنتروبولوجيا تطرح من جديد السؤال: ما هو الإنسان؟ ولدى محاولة الإجابة عن هذا السؤال تبيّن للأنتروبولوجيين أن عالم الثقافة هو الشيء الإنساني das Menschliche حقيقة، وبأنه يوجد عالم ثقافة مشترَك بين جميع الناس.[2]

نتيجة لهذا صارت الانتربولوجيا الحديثة تهتم دائما أكثر فأكثر بكليات الثقافة، أي بالبنية اللامتغيّرة لعالم الحياة.[3]

"إذا كان إذن في استطاعة أشخاص من ثقافات مختلفة أن يتبادلوا فيما بينهم حديثا مفهوما، فهذا يعني أنهم يعيشون بالضرورة في محيط سلوكي Verhaltensumgebung مشترَك، في عالم-حياة إنساني كلّي".[4]

---

1 Philosophie als strenge Wissenschaft, p. 66.

2 G.A. de Laguna: on Existence and the Human world, New Haven and London 1966, p.218.

3 Ibid., p.217.

4 Ibid., p. 221.

على هذا الأساس يتأمّل مرلوبونتي، أحد كبار أتباع هسرل، أزمة العلوم، لا باعتبارها أزمة طائفة، بل "ربما باعتبارها مشكلة هذا القرن، بحيث سبق أن طُرحت عام 1900 بالنسبة إلى الجميع، وهي لا تزال مطروحة أيضا في يومنا هذا."[1]

هذا، ويقدم لنا مرلوبونتي من خلال تصريحه التالي رسما تخطيطيا للمهمّة التي يلقيها هسرل على عاتقنا:

"لقد شعر هسرل منذ البداية بعمق أن المشكل يتمثّل في أن نمكّن من جديد في آن واحد كلا من الفلسفة، العلوم وعلوم الإنسان من أن تقيم أسسها وأسس العقلانية، لقد رأى أن هذه النشاطات المختلفة قد وقعت في حالة الأزمة الدائمة، وأنها لا يمكنها أن تتخلّص منها، إلا إذا تمّ جعل كل واحدة منها، وجعل تواجدها Koexistenz كلها ممكنا مجدَّدا، من خلال توضيح جديد لعلاقاتها ولمناهجها المعرفية. يتعلق الأمر ببلوغ علم يبيّن أن العلم ممكن، أن علم الإنسان ممكن وأن الفلسفة أيضا ممكنة"[2]

إن الأزمة التي انطلق منها هسرل لازالت مستمرة، إن لم نقل إنها ازدادت حدة. لهذا فإن غاية حلّ الأزمة تبقى مهمّة كل فلسفة لم تتخلّ من الآن فصاعدا عن نفسها بنفسها. إن غاية مثل هذه يمكن تحقيقها، حسب هسرل، بكيفيات ثلاث:

أولا: من خلال تبيان أن العلوم ليست مستقلّة، ليست مؤسّسة في ذاتها، بل إنها تحيل إلى عالم الحياة.

"يجب أن نوضّح بشكل تام، أي أن ننقل إلى البداهة الأخيرة، فكرة كون كل بداهة متعلقة بالإنجازات الموضوعية-المنطقية، وتتأسس فيها النظرية

1 Maurice Merleau-Ponty: les sciences de l'homme et la phénoménologie, Paris 1953, p.1.

2 Ibid., p.2.

الموضوعية (سواء الرياضية والطبيعية) حسب الصورة والمضمون، تملك أخيرا مصادر تأسيسها المخفية في الحياة الفاعلة، التي يكتسب فيها باستمرار الإعطاء البديهي لعالم الحياة معناه الوجودي قبل العلمي، وهو المعنى الذي اكتسبه ويكتسبه من جديد."[1] هذه الإحالة يمكن تطبيقها بشكل شامل وعام كما يمكن تطبيقها أيضا في إطار تحليلات فردية Einzelanalysen.

أما الطريقة الثانية للاقتراب من الهدف (المتمثل في حل الأزمة)، فتتمثّل في أن نبيّن انطلاقا من عالم الحياة كيف تحقّق علوم فردية مضمون المعنى والصورة. إن العلم كمنهج يُعدّ شيئا ضروريا، إلا أنه من المهمّ أن يُنظر إليه، في تأسيسه للمعنى، كمنهج وأن لا يتمّ الخلط بين المنهج والوجود. عندئذ فقط يتمّ حقا تحرير العلم من أجل ذاته.

غير أن الخطوة الثالثة والأكثر أهمية ستكون عرضا لعالم الحياة الذي يبقى في النوعين الإثنين الآخرين من الممارسة، دائما فقط أكثر أو أقل تضمنا، حيث ينبغي ألا ننسى أن العلم قد عبّر عن هزيمته دوما في عالم الحياة نفسه.

من هذه الزاوية فقط يتّضح فعلا ما هو الشيء الذي يسعى ويحق أن يسعى إليه العلم.

في الحقيقة، إن إنجاز هذه المهمة لا يعني شيئا آخر سوى "إنشاء علم جديد فريد من نوعه، في مقابل كل العلوم الموضوعية المخطّطة إلى حد الآن كعلوم قائمة على أرض العالم، علم متعلق بالكيف الكلي للإعطاء القبلي للعالم، وبالتالي بالشيء الذي يصنع وجوده القاعدي Bodensein الكلي بالنسبة إلى كل موضوعية. وهذا يعني ضمنا إنشاء علم متعلق بالأسباب الأخيرة التي يستمدّ منها كل تأسيس موضوعي قوته الحقيقية، التي تتأتى من إعطائه النهائي للمعنى".[2]

---

1 Ibid., p.2.
2 Ibid., p. 149.

على أنه يجب الإشارة إلى أنه حتى وإن تمكّنت الفلسفة من توضيح الإشكالية الحقيقية التي تعتبر أصل الانزعاج الذي يطبع زماننا، فإن المشاكل لم تُحلّ بعد بهذه الصورة. يجب أن يكون هذا الحلّ مهمة Aufgabe البراكسيس أو التطبيق العيني. لكن ما شأن الفلسفة بالتطبيق؟

5- بين فلسفة التطبيق و فلسفة عالم الحياة

ما هي العلاقة بين فلسفة التطبيق وفلسفة عالم الحياة؟

لا شك أن من بين معاني فلسفة التطبيق أنها علم معياري، أي علم معياري أخلاقي بالنسبة إلى التطبيق، وبالتالي نظرية Lehre بخصوص ما يجب علينا فعله أو ما يجب علينا أن نريد فعله.

إلا أن السؤال المطروح هنا هو: كيف يمكن للفينومينولوجيا كفلسفة ترنسندنتالية أن تؤدّي مهمة مثل هذه؟ قبل أن نجيب عن هذا السؤال يتعين علينا أن نوضّح بالتفصيل معنى كل من مفهوم "التطبيق" ومفهوم"عالم الحياة"، على الرغم من أنه قد سبق لنا أن تحدثنا بصورة أكثر أو أقل عموما عن معنى عالم الحياة.

أ-مفهوم "التطبيق":

لقد اكتسب مفهوم "التطبيق" عبر تاريخ الفلسفة دلالات وتقديرات Wertungen متنوعة ومتناقضة، كما ارتبط بأنواع معرفية، أنماط حياة ومشاكل قيمية إلخ. مختلفة. لكن ما هو بالضبط التطبيق؟ أين تكمن بالفعل إشكاليته القيمية Wertproblematik؟

لا يحق لنا افتراض مفهوم "التطبيق"، مثلما يحدث غالبا، كشيء بديهي، أو تعريفه إسميا كسلوك إنساني أو اجتماعي ببساطة. إذا انطلقنا من اللغة العامية على سبيل المثال فإننا نجد عبارة إنسان عملي تعني ذلك الإنسان الذي يتصرف بلباقة. مثل هذا الإنسان لا يتصرف إذن فحسب، بل إنه يفعل ذلك بكيفية لبقة، ذلك أنه يعلم من دون أن يصنع لنفسه أفكارا "من غير جدوى"، كيف

يُؤدَّى عمل ما. في حين يُعرَّف الإنسان اللا-عملي باعتباره ذلك الإنسان الذي لا يقوى على سبيل المثال على دق مسمار في الجدار، عموما ذلك الإنسان الذي لا يحسن مساعدة نفسه، باختصار، ذلك الإنسان الذي يكون غير ماهر في الحياة lebensuntüchtig.

على العموم، نسمي في اللغة العامية شيئا ما تطبيقيا إذا كان يسهّل لنا الحياة أو العمل، إذا كان طبقا لغايته نافعا، إذا كان من الممكن الاحتياج إليه، إنجازه أو تطبيقه. من هنا تعني مسيحية تطبيقية على سبيل المثال مسيحية عملية، مسيحية لا تكمن في مجرد كلمات، في مجرد توضيحات للغاية وللنوايا، أي لا تكمن في الإرادة بل في الأفعال.

إن تطبيق أو إنجاز شيء ما، إنجازه فعلا، هو ما يصنع هنا قيمته عموما، لا مجرد قيمته العملية فحسب. إن المفهوم قبل العلمي للـــ"تطبيق" يعني إذن النشاط Tätigsein المنتظَم أو المتواصل، كما يعني أخيرا النشاط الموافق للعادة أيضا، بالإضافة إلى التجربة أو الروتين الناتجين عنه، كما يتضمن أيضا مشاكل قيمة العادة، قيمة المنفعة، بالإضافة إلى قيمة وطبيعة الحقيقة في آن واحد.

إلا أن الناس لا يملكون فقط مفهوما للتطبيق، لا يكوّنون لأنفسهم فقط آراء حول التطبيق، لا يمثّلون فقط نظريات للتطبيق أو يؤسّسون مثل هذه النظريات، بل إنهم يكوّنون أيضا من هذه الأخيرة رؤى تطبيقية بخصوص العالم، رؤى يحتاج إليها كل فرد في حياته ضمن العالم احتياجا مستعجلا. لكن ماذا يعني قولنا: "الإنسان الفردي يعيش في عالم؟"

يعني ببساطة أنه يمارس حياته في تطبيق ذاتيّ للحياة (هذا ما يعنيه مفهوم "يعيش")، من حيث أنه، باعتباره متواجدا في عالم حياة تطبيقي وبالتالي

مصطدما باستمرار بالتطبيق (هذا ما يعنيه الحرف "في")، يكون مع محيطه Umwelt التطبيقي في علاقات تطبيقية متبادَلة.

وإذا كان الإنسان الفردي مشبّعا، فضلا عن هذا، بأحلام وآمال. إلخ، باختصار بعالَم مثالي، فإن ممارسته لحياته، وكيفية هذه الممارسة تكونان حاسمتين.

هذا، وليس من النادر أن تُحدَّد واقعيا صفة "عملي" praktisch المتعلقة بعالم الحياة من خلال كونها تخدم أخيرا ما يسمى بالاهتمامات الحيوية، وبالخصوص تأمين وتدعيم الوجود الاقتصادي للإنسان، إلا أن تعريف عالم الحياة التطبيقي باعتباره عالم حياة اقتصادي هو تضييق أو تضييق شخصي- وجودي غير مطابق personwesens-inadäquate Einengung يتجاهل الإنسان كوجود عقلي- روحي.[1]

ب- مفهوم "عالم الحياة"

في الواقع، إن ما يُفهم من وراء عالم الحياة ليس له بكل تأكيد سوى صلة محدودة بالتأملات الواردة في كتاب *الأزمة* الذي أُدرج فيه هذا المفهوم لأول مرة بشكل ملفت للانتباه، ذلك أنه على الرغم من أن مقال- الأزمة، و كذا مفهوم عالم الحياة الوارد في صميمه، يشكلان تحوّلا أساسيا للتفكير الهوسرلي في سنوات حياته الأخيرة، فإن هذا المقال لا يقدّم أي شيء جديد بصورة انقلابية، بل إنه يقع في تواصل مع الأعمال المبرمجة التي نشرها هسرل بنفسه قبل هذا مثل *الأفكار الأولى* لعام 1913، و*التأملات الديكارتية* لعام 1930، بل حتى مع المحاضرات الكبرى الأخيرة التي ألقاها في العشرينات، والتي نُشر منها

1 Phänomenologie und Praxis, Phänomenologische Forschungen, herausgegeben von der deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Redaktion: Ernst Wolfgang Orth. Band 3. Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1976. p. 74-78.

في المخلّفات *علم النفس الفينومينولوجي والفلسفة الأولى*. كل هذه النصوص تدور حول مهمّة واحدة غالبا ما حفزت هسرل على الأقل في العقدين الأخيرين من حياته، ونعني بها **إيجاد الطريق المناسب نحو الرد الترنسندنتالي– الفينومينولوجي**، أو المدخل إلى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية. حتى الأزمة نفسها تُفهم باعتبارها مدخلا مثل هذا.

على هذا الأساس يندرج مفهوم عالم الحياة في سياق الحل الهوسرلي النوعي لمشكل كلاسيكي للفلسفة، وخاصة للفلسفة الترنسندنتالية، ألا وهو مشكل **المدخل إلى الفلسفة**، أو بعبارات أخرى **مشكل الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الترنسندنتالي الفلسفي**.

إنه أيضا المشكل الأساسي للمحاورات الأفلاطونية المبكّرة.

في الحقيقة إن ما يميّز طريق "المدخل" إلى الفلسفة الترنسندنتالية الفينومينولوجية الذي يشقّه هسرل في مقال-الأزمة عن محاولاته السابقة بهذا الصدد هو أن هسرل يبتدئ هنا بنقد للعلوم المعاصرة أو لعصرنا باختصار. ومن خلال هذه المحاولة بالضبط نشأت إشكالية عالم الحياة. هذا لا يعني أن هذا المفهوم كان غائبا قبل هذا، بالعكس لقد سبق لمفهوم العالم أن لعب دورا مركزيا في إطار إشكالية المدخل السابقة، وبالتالي فهو لا يعدو أن يكون المفهوم الراسخ منذ زمن بعيد في تحديداته الأساسية، المفهوم الذي تمّ تطويره في *الأزمة* تحت عنوان "عالم الحياة" بسبب الارتقاء ضمن نقد العلم.[1]

في المدخل إلى الفلسفة الذي يحاول هسرل تحقيقه في *الأزمة* يحلّ، كما سبق أن أشرنا، نقد العلوم المعاصرة محلّ نقد الموقف الطبيعي، ذلك أن الموقف العلمي يُعتبر، حسب تصور هسرل، موقفا طبيعيا من الدرجة الثانية. إلا أن

---

1 Carl Friedrich Gethmann (Hrsg.), Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie,(BOUVIER VERLAG. BONN, 1991), S. 79, 80.

السؤال المطروح هنا هو: ألا يتعارض هذا التصور مع الحقيقة البديهية المتمثلة في أن المعرفة العلمية تجد مصدرها في قطيعة مع الموقف الطبيعي، وأن هذا المصدر هو نفسه مصدر الفلسفة؟ هكذا نرى أن هسرل لا يُلحق الفلسفة بمجال بعيد تماما عن العلوم. الفلسفة والعلوم يقفان في الأصل على خط واحد، نظرا إلى أنهما يصدران بشكل مماثل عن ذلك التميّز الذاتي عن الموقف الطبيعي. إنهما يشكّلان انطلاقا من المعنى الأصلي لدافعهما، لتأسيسهما الأوّلي وحدة حركة معرفية واحدة شاملة، وحدة علم كليّ واحد. إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه مرة أخرى هو: كيف يمكن للعلوم (وللفلسفة أيضا) أن تُلتمس مع ذلك من جديد من، وفي الموقف الطبيعي؟ علينا أن نوجّه انتباهنا أولا إلى الشيء الذي يميّز المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية معا عن المعرفة القائمة على أرضية الموقف الطبيعي.

في الحقيقة، يمكن التمييز بين معرفتين إما من خلال موضوعهما أو من خلال الطريقة التي يعالجان بها هذا الموضوع، أي من حيث جانبهما الموضوعي أو الذاتي.

إذا كان متضايف الموقف الطبيعي هو العالم من جهة، وإذا كانت الفلسفة تجعل بالضبط من هذا العالم اللامتموضع إلى غاية ذلك الحين، موضوعا لها من جهة أخرى، أفلا تعني إذن قطيعة التفكير الفلسفي- العلمي مع الموقف الطبيعي أن المعرفة تهتم الآن بشيء آخر؟

إنها تهتمّ في الواقع دائما بالعالم، لكن بكيفية أخرى. إن سبب الاختلاف بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الفلسفية- العلمية لا يكمن إذن في الأصل في جانبهما الموضوعي، بل في جانبهما الذاتي.

إن التفكير الفلسفي- العلمي يُموضع* العالَم الذي يمتنع ببساطة في الموقف الطبيعي عن كل تموضع، حيث يظل المتضايف اللامتموضع أساسا للموقف الطبيعي. من هنا كان يجب أن يتموضع العالم من قِبل الفلسفة باعتباره اللامتموضع أساسا، الشيء الذي عرّض التقليد الفلسفي- العلمي في جملته إلى الخطر المتمثل في أنه قد رفع عن العالَم من خلال موضعته له صفة اللاتموضع، جاعلا منه شيئا موضوعيا thematischen كبقية الأشياء الأخرى.

بهذا نرى أن هذا التفكير الفلسفي ــ العلمي الذي تحوّل إلى مهنة، لا يحتفظ ولا يعبأ بصفة **اللاتموضع** Unthematizität باعتبارها تحديدا أساسيا للأفق الكلي للعالم الموضَع من قبله. هذا يعني في الوقت نفسه أنه قد تجاوز وتخلى عن موقف **الاندهاش الخالص** الذي ولّد الحركة المعرفية الفلسفية ــ العلمية. وفي هذا السياق يعترف هسرل في إحدى ملحقات *الأزمة*:

"بهذا يتهدّدنا أيضا الخطر المتمثّل في أن العالم المتحوّل إلى أفق مهني قابل للموضعة، سيلتبس بالعالم الممتنع ببساطة عن كل موضعة. إن كل الآفاق المهنية، وحتى ذلك المتعلق بمعرفة فلسفية ــ علمية، تقدّم، في حدود معينة فحسب، "عوالم خاصة" Sonderwelten قابلة للموضعة، لكنها لا تقدّم أبدا "الــ"عالم، غير القابل إطلاقا للموضعة، العالم باعتباره **أفق كل الآفاق**"**.[1]

هكذا نلاحظ أن التفكير الفلسفي- العلمي يقيم ويطالب لنفسه "بميدان" هو العالَم. إلا أن هذا العالم يظهر عند تحوّله إلى الموضوع المتموضع، بسبب الكلية التي يملكها كأفق كلي، بصفته ذلك الموضوع الذي يتضمن كل الموضوعات الفردية. بهذه الكيفية يصبح العالم هو **المفهوم الشامل** للموضوعات

---

* أي يتخذ العالم موضوعا thematisieren

** التركيز مضاف.

1 Beilage XVII, p. 459.

القابلة للتساؤل وللبحث في فضول نظري، وهي الموضوعات التي تعدّها المع ... العلمية موضوعا لها .

إلا أنه فقط عندما يُتصوّر العالم **كأفق**، يمكن للذات أن تدرك نفسها باعتبارها **الممارِس** لعملية تجلّي الموضوعات. وإذا لم يحدث هذا فإن الأنا ـــ الممارِس سينسى نفسه في الموضوعات الموضَعة من قبَله. بهذا ينشأ مع تمهين المعرفة الفلسفية ـــ العلمية (أي تحويلها إلى مهنة) المتعلقة بالعالم، ومع الإرساء الأول للمؤسّسات، المرافق له، انطلاقا من فضول نظري، نسيان جديد للذات ضمن عملية الانكباب على موضوعات البحث. يسمّي هسرل **نسيان الذات** هذا التابع للتفكير الفلسفي ـــ العلمي بالمذهب الموضوعي.

تتمثّل النتيجة المباشرة لهذا المذهب الموضوعي في أن ما يظهر الآن كموضوع للمعرفة الفلسفية ـــ العلمية، **للإبيستيمي** بلغة يونانية، ليس نفس العالم الذي ينتمي إلى الموقف الطبيعي، منظورا إليه فقط في موقف آخر، بل عالما آخر.

ليس هذا فحسب، بل تدّعي الإبيستيمي في وجه الموقف الطبيعي أن العالم الذي عرفه الإنسان قبل الدخول إلى التفكير الفلسفي ـــ العلمي ليس هو العالم الحقيقي، بل العالم الحقيقي إنما هو ذلك الذي يعترف به العلم[1]. بهذا يتم التمييز بشكل واضح بين الموقف الطبيعي والموقف النظري (الفلسفي) عند تعيين الحقيقة المطابقة. "إن فكرة الحقيقة بمعنى العلم، تنفصل... عن الحقيقة المنتمية إلى الحياة قبل العلمية، إنها تريد أن تكون حقيقة ضرورية."[2] على عكس هذا تُعتبر حقيقة الموقف الطبيعي حقيقة نسبية. إذن إيبستيمي تكافئ حقيقة ضرورية، أما دوكسا فتكافئ حقيقة نسبية، وفي هذا السياق يندرج قول هسرل أيضا: "*في هذا التعارض المدهش ينشأ الفرق بين تصور العالم والعالم الحقيقي،*

1 Ibid, S. 91-94.
2 Krisis, p. 324.

كما ينبع السؤال الجديد عن الحقيقة، ليس إذن عن الحقيقة اليومية المرتبطة بالتقليد، و إنما عن الحقيقة نفسها الصحيحة بشكل كلي بالنسبة إلى الجميع، الحقيقة التي لم تعد مشوّهة بواسطة التقليد، الحقيقة في ذاتها".[1]

هذا، ومما ينتج عن هذا الموقف المعرفي الجديد ـــ الإبيستيمي، المطـــلب die Forderung المتمثل في "إخضاع التجربة Empirie الكلية لمعايير مثالية هي معايير الحقيقة الضرورية"[2]. الأمر الذي ينعكس مباشرة على التطبيق "الذي يجب ألا يستمرّ في استمداد معاييره من التجربة اليومية الساذجة ومن التقليد، بل من الحقيقة الموضوعية"[3].

لقد انبعث من الإبستيمي موقف إنساني جديد، وهذا يعني في نفس الوقت "جماعة جديدة وعاطفية innig، جماعة من الأشخاص المتميّزين بهذه "الاهتمامات المثالية الخالصة"، كما نشأ في الوقت نفسه موقف نقدي تجاه كل إعطاء تقليدي مسبق.

نشأت إذن جماعة متعلّمة Bildungsgemeinschaft هي الجماعة المثقفة، الجماعة فوق-الوطنية المميِّزة لأوروبا. صحيح أن هسرل يحاول أن يُظهر التأثير التاريخي للموقف النظري، لإبيستيمي اليونان بالنسبة إلى تكوين العقل الأوروبي، غير أن هذا يعني في الوقت ذاته امتهانا أكيدا للدوكسا. لا يبدو أن شيئا ما قد تغيّر في ميزان الدلالة Bedeutungsgewicht التي تلحق بالمفهومين، ذلك أن الطابع النسبي للحقيقة اليومية تقابله الحقيقة الكلية، الصحيحة بشكل كلّي allgültig للإبيستيمي.

إلا أن الأمور لم تبق على حالها طويلا، ففي محاضرة فيينا والمخطوطات الصادرة عنها (والتي يمكن الاطلاع عليها كملحقات لـــ *الأزمة*)، حدث ما يشبه الانقلاب Umsturz ضمن هذين التصورين المألوفين للإبيستيمي

1 Krisis, p. 332.
2 Ibid., p. 333.
3 Ibid.

وللدوكسا اللذين تم تقديمهما في الجزء الأول من المحاضرة، بحيث بلغت الحقيقة النسبية، الحقيقة المتعلقة بعالم الحياة، الدوكسا دلالة مدهشة حقا. نذكر في هذا السياق نصا من الملحقة رقم XVIII يقول فيه هسرل: "من الآن فصاعدا تُعرَّف فكرة الحقيقة الموضوعية أو المعرفة الموضوعية من خلال تعارضها مع فكرة الحقيقة أو المعرفـــة المتعلقتـــين بالحـــياة اللاعلميـــة außerwissenschaftlichen.

هذه الحقيقة التي تميّز في أنواع صحتها الوجودية، وفي الأفق الكلي المفتوح الذي يتضمنها دائما بشكل واع، مفهوم عالم الحياة الذي سبق أن قابلناه. إن ما يصحّ اعتباره موجودا حقا في الحياة، وبالتالي في هذا العالم، هو الشيء الذي يثبت نفسه بواسطة التجربة"[1]، وفي هذا الإطار يحيل هسرل إلى أهمية الحدس Anschauung.

"إن التجربة تحفظ وتؤكّد bezeugt الرأي بالضبط من خلال برهنتها على الموضوعي نفسه واستحضارها له كشاهد".[2] كما يقدّم هسرل بهذا الصدد أيضا نصا مهمّا بالنسبة إلينا: "إن عالم الحياة هذا ليس شيئا آخر غير عالم الدوكسا المحضة، الدوكسا المتناوَلة تقليديا بامتهان".[3] يمكننا بالتأكيد أن نضيف، الدوكسا التي تناولها هسرل نفسه في الجزء الأول من محاضرة فيينا بشكل سلبي للغاية.

لقد تبيّن لهسرل في الأخير أن عالم الحياة، باعتباره عالما متحرّكا، لا ينبغي على الإطلاق الحكم عليه حكما سلبيا: "إن عالم الحياة، هذا العالم الذاتي والنسبي بشكل خالص، في تياره Fluss اللامتوقّف أبدا، المتعلّق بالقيم الوجودية، في تحوّلاته وتصحيحاته هو، على الرغم من أن أمرا مثل هذا يبدو متناقضا، الأرضية التي يبني عليها العلم الموضوعي صورة حقائق "نهائية"، "أبدية"، وأحكام صحيحة بشكل مطلق في كل زمن، وبالنسبة إلى الجميع"[4].

---

1 Ibid., p. 463.
2 Ibid., p. 464.
3 Ibid., p. 464.
4 Hua.VI, 465.

إن هذا الوصف الجديد للدوكسا يعتبر بمثابة ردّ صريح على التقييم التقليدي لها، الذي طالما "تعامل معها بشكل ممتهَن".

ما هو يا ترى سبب هذا التحوّل؟ بصيغة أخرى: ما هو نوع السؤال والبحث الذي يمكنه أن يجعل الدوكسا تحضى فجأة بكل هذا الاعتبار، إلى درجة أنه لا ينبغي فقط أن لا نغفل عنها بل يجب أن نجعلها بالأحرى الموضوع الرئيسي للبحث.

يمكننا أن نجيب عن هذا بالقول إن سر هذا التحول يكمن في طريقة جديدة للبحث لا تكتفي فقط باستخلاص المثال العلمي وما يميّزه، - حتى وإن اعترفت بأن هذا المثال يحضى بأهمية كبرى، خاصة بالنسبة إلى ما يسمّيه هسرل أوروبا العقلية- وإنما تتجه أساسا إلى استخلاص أمرين:

الأول: كيف يتمّ التوصّل إلى تأسيسات محدّدة للمعنى.

والثاني: ما هي المهمة التي يجب أن يعترَف بها هنا للأنواع المختلفة من المعرفة. هنا سيتبيّن بما لا يدع مجالا للشك بأن العلم لا يمكنه أن يتطوّر إلا على أرضية عالم الحياة المعطاة بشكل سابق. كما يشير هسرل إلى أنه يجب علينا أن نتبنّى في الوقت الحالي الفرق بين الإبيستيمي والدوكسا، حيث تُعدّ الإبيستيمي مكافئة للعقل ratio المعاصر. "بهذه الكيفية يكتسب بالتأكيد المفهوم القديم للمعرفة الفلسفية، للإبيستيمي في مقابل الدوكسا الخاصة بإنسان ما قبل العلم وخارجه، معنى المعرفة "العقلية" الخاصة بالوقت المعاصر، وهو المعنى الذي غرسه كل من جاليلي وديكارت انطلاقا من الرياضيات الكلية التي أصبح يسيطر عليها. هكذا إذن يُترجم الوقت المعاصر **الإبيستيمي بالعقل**. طبقا لهذا يُمكن عدّ العلم الطبيعي الرياضي قبل كل شيء، بالنسبة إليه، بمثابة معرفة خاصة بالطبيعة الكلية الموجودة بالمعنى الأخير".[1]

1 Ibid., p. 420.

إن هذا التوجه Ausgerichtetsein نحو الإبستيمي باعتبارها المعرفة النموذجية، وفي الوقت المعاصر نحو العلم الموضوعي، هو واقع، إلا أنه واقع لا يمكن للفيلسوف أن يرضى به.

في هذا السياق يقول هسرل: "لكن ربما يكون هذا بالنسبة إلينا نحن المبتدئين، ليس هو العلم الأول في ذاته."[1] ماذا يعني هذا؟

إن نمط العلم الذي يندرج ضمن نموذج الحقيقة الموضوعية يمكن عدّه الأول حقا، إلا أنه لا يمكن أبدا أن يكون هو **المعرفة الأولى** بمعنى المعرفة **المؤسِّسة**، الأساسية، ذلك أن المعرفة الأولى هي معرفة تُموضع أرضية العلم الموضوعي نفسه، تستفسر كيف تمّ بلوغ هذه الأرضية، تتساءل بواسطة أي نوع من الأفعال المنجَزة من قِبل الذات بشكل مجهول، تمّ تكوين هذه الأرضية قبل كل شيء. هذه المعرفة الجديدة، أو هذا العلم المطابق لها لا يحق له إذن، باعتباره فلسفة، أن يستمر في تجاهل عالَم الحياة، مثلما فعل كل علم سابق.

نتيجة لهذا يُمكن بالفعل اعتبار كل ما أنجزه العلم الطبيعي الرياضي بمثابة انتصار للعقل الإنساني، غير أنه فيما يتعلّق بعقلانية مناهجه و نظرياته، فإنه يبقى علما نسبيا تماما.

في هذا السياق، وتعقيبا على مسيرة هيوم، يعتقد هسرل أن هذا الأخير قد أدرك، من وجهة نظر فينومينولوجية، فعل **التأسيس**. "لقد كان – أي هيوم – على وعي بشكل مسبق بأن "الموضوعات" المتبقية للعالم قبل العلمي، وبالأحرى للعالم العلمي– يجب أن تكون باعتبارها أشكالا إنجازية Leistungsgebilde للروح، للفهم البشري، معطاة لنا بصورة واعية وموجودة بالنسبة إلينا زعما بشكل مباشر...[2]

1 Ibid., p. 463.
2 Ibid.

هذا يعني أننا إذا نظرنا إلى المذهب التجريبي نظرة دقيقة فإننا نعثر لديه على ميل جاد إلى اكتشاف علمي لعالم الحياة المستأنس به يوميا والمجهول علميا مع ذلك.[1]

هذا، ويدور نقد هسرل لكانط أيضا حول مجاوزة هذا الأخير لعالم الحياة.

6- الانتقال من فلسفة عالم الحياة إلى فلسفة التطبيق ؟

"من خلال نسيان المحيط المرئي، هذا الذاتي الخالص، في الممارسة العلمية، تكون الذات الفاعلة نفسها منسية، كما أن العالم لا يُتخذ Thematik موضوع دراسة"[2]. انطلاقا من هذا النص الذي يركّز بوضوح على الذات الفاعلة أكثر مما يركّز على الذات المفكّرة، أو بصورة أدقّ، يركز على ذات الأفعال Subjekt der Akte في إطار نقد راديكالي للممارسة العلمية، يمكن أن نستخلص مبدئيا من بين أشياء أخرى **فلسفة للتطبيق** لدى هسرل. وهذا بحق، لأن الفلسفة لا يمكنها، كما سبق أن رأينا، ولا يحق لها أن تتملّص من واجب تبيان الطريق للتطبيق، ذلك أنها تفكير نقدي، وبالتالي مؤسّس حول التطبيق. أكثر من هذا، إن فلسفة عالم الحياة تقدّم تركيبا نوعيا بين النظرية والتطبيق، إنها "تطبيق سام" يتخذ شكل تركيب بين الكلية النظرية والتطبيق ذي الاهتمامات الكلية، تركيب لـ "تطبيق جديد من نوعه متعلّق بالنقد الكلّي للحياة كلها ولكل غاياتها، لكل الأشكال الثقافية والأنظمة الثقافية المتطوّرة انطلاقا من الحياة الإنسانية، وحتى للإنسانية نفسها وللقيم الموجّهة لها بشكل صريح وبشكل غير صريح."[3]

عندما يدرك "التطبيق العيني" من خلال "التطبيق السامي" التابع للفلسفة، أن أسباب التوتر الذي يشهده القرن الحالي تكمن في طريقة تصور العالم التقني المعاصر نفسه للوجود، عندها يصبح الطريق مفتوحا أمام التطبيق ليغيّر نفسه

---

1 Krisis, p.449.
2 Ibid., p. 343.
3 Ibid., p. 329.

بنفسه. إن واجب التطبيق والعلوم أيضا، وكذا التقنيات المنبثقة منها، سيتمثّل في إدخال المعنى في الحقل الإجرائي المفرغ من المعنى sinnentleerte، المصورَن، هذا الحقل الذي يولّف قطب التوتر بين العالم التقني- العلمي وعالم الحياة، كما يتمثّل أيضا في إعداد المكان الذي يمكن للإنسان أن يحيا فيه من جديد ضمن العالم الإجرائي- العقلاني. هنا يرتسم واجب خاص بالفلسفة، إنه لا يتعين عليها فقط أن تبيّن بشكل إجمالي أين يكمن المشكل الحقيقي، بل يجب عليها أيضا أن تقدّم للتطبيق العيني تعليمات Hinweise ضرورية وأن تضع له حدودا لا يمكن تخطّيها، وذلك بأن توضّح، ولو بشكل جزئي ماهية الحياة، **وماذا يجب أن تكون الحياة تبعا لهذا.**

نتيجة لهذا يستعمل هسرل مفهوم التطبيق بمعنى **التطبيق الحياتي** الخاص بهذا العالم mundaner Lebenspraxis، هذا التطبيق يمكن أن يعرف تحوّله Verwandlung بواسطة الفلسفة الترنسندنتالية.

لقد سبق لهسرل أن أكّد في مقال – اللوغوس *"الفلسفة كعلم صارم"* لعام 1911، بأنه لا يتعيّن على الفلسفة أن تكتفي فقط بتلبية الحاجات النظرية العالية جدا، بل عليها أن تتيح أيضا "في منظور أخلاقي ديني حياة مضبوطة بمعايير عقلية خالصة"[1]. طبقا لهذا يخلص تأنيبه الرئيسي الموجّه إلى الفلسفة الأوروبية إلى أنها لم تحقّق نفسها طبقا لمعناها الأصلي.

لكن ماذا يعني بالنسبة إلى هسرل تغيير التطبيق بواسطة النظرية؟

لا شك أنه أثناء عملية الانتقال إلى مجال الترنسندنتالي تتضح للفينومينولوجي الحياة في العالم Weltleben متبدّلة. إلا أنه في هذا التبدل لا يتحوّل وجود الحياة في العالم إلى وجود آخر، بل إن ما يحصل هو أن أقسام المعنى المتخفية verdeckende Sinnschichten تصبح منفصلة، وفي هذا

---

1 Hua XXV, p. 3.

الانفصال يصبح كل من المتخفّي والمُخفى مرئيين. إن التحليل الترنسندنتالي الفينومينولوجي لا يضيع تخطيطا لوجود جديد للحياة، بل إنه يريد أن يكتشف الحياة في وجودها، بعبارة واحدة: إنه يعيد البناء. إن اكتشاف Freilegung "المعمّق" الترنسندنتالي للحياة في العالم بواسطة الفلسفة الترنسندنتالية يفهمه هسرل نفسه كإعادة بناء Rekonstruktion.

غير أن عملية "إعادة البناء" يمكن أن تعني إعادة إنتاج شيء ما مثلما كان ذات مرة، كما يمكن أن تدلّ أيضا على إنشاء شيء ما كما لم يكن أبدا، لكن كما كان يجب أن يكون طبقا لمعناه الخاص. هذه النظرة الأخيرة تتضمن أن هذا المعنى قد تمّت زعزعته، وأنه من الممكن إعادة بنائه هو نفسه. غير أن إعادة بناء معنى التطبيق الحقيقي يفترض إعادة بناء معنى النظرية الحقيقية. كيف ذلك؟

إن الفلسفة الترنسندنتالية لهسرل تحلّل العمليات التأسيسية التي تتأسس تبعا لها الحياة الترنسندنتالية كحياة في العالم، كما أن فينومينولوجيته المتعلقة بالعالم mundane Phänomenologie تريد أن تكتشف باعتبارها علما للأخلاق، مبادئ من أجل إعادة بناء الحياة في العالم، علما أن فكره يعرف جسورا تربط بين الإثنين، ومن أهمّها الجسر الذي يؤلّفه العنصر النواتي لفلسفته، ألا وهو التعليق الترنسندنتالي. طالما اعتبرنا التعليق بابا واسعا للدخول إلى العلم الفينومينولوجي، فإنه لا ينتمي بذلك هو نفسه إلى الفلسفة بعد، بل يعتبر مجرد عنصر رابط بين الموقف الفلسفي واللافلسفي.

إنه لا يتيح من خلال ممارسة "الانفصال عن العالم" Entweltlichung استخلاص الترنسندنتالي والبداية الحقيقية للتفلسف بالنسبة إلى هسرل فحسب، بل إنه يسمح أيضا بإعادة دمج المعارف المكتسَبة بشكل ترنسندنتالي فينومينولوجي في العالم Wiederverweltlichung، في خطوة عائدة.

من هنا تعني وظيفة الفلسفة بالنسبة إلى الحياة، حسب هسرل، في خطوة أولى ذلك التنوير الترنسندنتالي transzendentale Aufklärung للمعنى التام للحياة باعتباره إدراكا ذاتيا للذاتية الترنسندنتالية، بحيث يجب أن تُنقل نتائج هذا العمل التنويري في خطوة ثانية إلى التطبيق الحياتي.

إلا أن سؤالا مهمّا يبرز هنا مرة أخرى وهو: هل من الممكن أن نتصوّر فيما يخص استخلاص الترنسندنتالي، تحوّلا مباشرا للحياة في العالم دون واسطة؟

في الحقيقة هذا يفترض إمكانية البرهنة على ارتباط مباشر بين الترنسندنتالية والموندانية – الانتماء إلى العالم– Mundanität، إلا أن هسرل لم يكن يتصوّر مثل هذا الارتباط المباشر على ما يبدو، ذلك أن الفينومينولوجي في نظره، إما أن يتبنى وجهة نظر الذاتية الترنسندنتالية، الشيء الذي يؤدي إلى إلحاق كل حياة في العالم باعتبارها ظاهرة إلى الترنسندنتالية، ومن هنا إلى فقدانها كل تأثير، وإما أن ينتقل من جديد في سياق الدمج في العالم إلى أرض العالَمية Mundanität، مزوّدا بتجربته الترنسندنتالية التي يستطيع أن يمنحها للآخرين، مؤدّيا بذلك وظيفته كخادم للإنسانية،[1] ضمن المهمة التي يجب أن تحقق النظرية كتطبيق بالنسبة إلى التطبيق.

من الجانب الآخر يذهب بعض المتخصّصين في فلسفة هسرل إلى أنه توجد علاقة مباشرة بين الترنسندنتالية والعالَمية، وهذا بالضبط من خلال منهج التعليق نفسه، إلا أن هسرل يعتبر التعليق مجرّد منهج، أي جزءا أساسيا من النظرية، ولا يلتفت إلى المعنى الوجودي لتطبيقه، وهذا راجع من دون شك إلى أن اهتمام هسرل يقتصر فقط على تأسيس الفلسفة كعلم يقيني.[2]

---

1 Krisis, p.15.

2 Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens (Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1997. S.14-19).

7- صعوبات تحديد فينومينولوجي للتطبيق

إن محاولة تقديم تحديد فينومينولوجي للتطبيق لدى هسرل تواجه صعوبتين على الأقل:

من جهة لا يوجد لدى هسرل أية فينومينولوجيا صريحة للتطبيق أو حتى معالَجة بشكل كليّ.

من جهة أخرى تواجه محاولة تنسيق تصورات هسرل بهذا الصدد بنية دورية أو دورا خاصا، بحيث أن تحديد معنى التطبيق متوقّف على نوع العلم الذي يتناوله، إلا أن العلم نفسه ينتمي، حسب أطروحة هسرل، إلى التطبيق.

ما هي إمكانيات الحلول التي يمكن تقديمها بالنسبة إلى هاتين المشكلتين، أو الصعوبتين؟

في الحقيقة، على الرغم من أن هسرل لم يقدّم لنا فينومينولوجيا صريحة للتطبيق، فإنه يمكننا تطوير مثل هذه الفينومينولوجيا في بناها الأساسية انطلاقا من مساهماته المتنوّعة في هذا المجال. ففي مقاله "فكرة ثقافة فلسفية" يتحدث هسرل عن "الارتباط الرئيسي" الذي يكون فيه العالَم معطى "بالنسبة إلى الإنسان الفاعل Handelnden وأيضا بالنسبة إلى الإنسان الباحث"[1]، أي عن هذه "الصورة الموجِّهة الضرورية"، أو هذا الارتباط بين "أنا ومحيطي Umwelt" أو"نحن ومحيطنا (المشترَك)". إن قطبي الأنا والعالم، أو الأنا-الكوجيتو-الكوجيتاتوم، وبالتعبير المألوف، الأنا باعتباره الحياة المجرِّبة للعالم والعالَم، يكونان في الحقيقة موضع سؤال عندما يتعلّق الأمر بتوضيح مستويات المعنى التي حدّدها هسرل. هكذا يبدو التطبيق في تحديد أولي بمثابة النظام القطبي Polsystem للأنا والعالم، باعتبار هذا الأخير حقل تطبيق بالنسبة إلى الإنسانية.

---

1 Hua VII, S. 203.

على هذا الأساس تُعرَّف فينومينولوجيا التطبيق نفسها أولا باعتبارها فينومينولوجيا قبل ترنسندنتالية، عالَمية mundane، بمعنى أنها تنتمي من الناحية الواقعية الأنطلوجية إلى الأنتربولوجيا القصدية، أو السيكولوجيا القصدية. في الوقت نفسه من الصعب توضيح علاقتها بالفينومينولوجيا الترنسندنتالية، لأن هذا سيؤدّي في النهاية حتما إلى نقاش حول العلاقة بين فينومينولوجيا العالَم والفينومينولوجيا الترنسندنتالية.

وإذا كان من الواضح أن ما يوجد عند نقطة تقاطع العالَمية والترنسندنتالية هو الأنا (ومعه أيضا متضايفه: العالَم)، فإن الأمر يتعلق إذن باكتشاف verorten فينومينولوجيا التطبيق ضمن السؤال المصاغ ترنسندنتاليا وعالَميا على حد سواء بخصوص وحدة الأنا والعالم، وكذا الآفاق المفتوحة على هذا النحو أمام تحقيق عالمي- فينومينولوجي للتطبيق، باعتباره تحقيقا للحياة في حد ذاتها، أي للحياة التي تسلك في إطار العالم welthaft[1].

8- السلوك و الفعل Handlung und Tat

بالنسبة إلى هسرل يتمثّل المعنى الجوهري للتطبيق في كونه يُعرَّف من خلال السلوك والفعل بالمعنى الواسع جدا. "السلوك هو سيرورة نشاط الأنا...، والفعل هو السلوك المنجز".[2] السلوكات هي إذن مسارات تركيبات محدَّدة مكوَّنة من أفعال الأنا Ichakten، وهي نوعان: "سلوكات سيكوفيزيائية، مثل إنتاجات الحرفيين، لكن أيضا سلوكات عقلية مثل بناء دليل والتوصل فيه إلى نتيجة".[3] على عكس هذا يكون الفعل باعتباره شكلا للصحة، صفة وهمية Vermeintheit للذات السالكة، منتوجا نهائيا مخطَّطا أو محققًا erfülltes بشكل قصدي، متعلّقا بكل أشكال السلوك Handlungsgebilde المساهمة في تحقيقه،

1 Ibid., S. 28-30.
2 Hua XIII, p.428.
3 Ibid.

التي يتميَّز فيها عن السلوك باعتباره نتيجة نهائية باقية مجسَّدة كمكسب ثقافي Kulturgut سهل المنال أساسا بالنسبة إلى كل إنسان.

من هنا نرى أن هسرل يربط مفهومي "السلوك" و"الفعل" بالسلوك الكلي الفعّال للأنا. السلوك ليس هو ذلك السعي المخطَّط تخطيطا تاما انطلاقا من النية إلى غاية الإنجاز، بل يتضمن كذلك كل نشاط للأنا بما في ذلك النشاط الفكري المنطقي للعالِم. في كتابه *التجربة والحكم* يؤكّد هسرل أنه حتى في السلوك العارف يتم إنشاء موضوعات جديدة، إلا أنه على عكس السلوك العملي لا يكون إنتاج الموضوعات هو الهدف النهائي للسلوك المعرفي، بل هدفه النهائي يتمثل بالأحرى في "إنتاج المعرفة المتعلّقة بموضوع معطى بشكل ذاتي".[1]

إن المبدأ الذي سمح لهسرل أن يُسقط مفهوم السلوك على المعرفة أيضا، يرجع بوضوح إلى أنه يعتبر نتيجة السلوك المعرفي، شأنها شأن نتيجة السلوك العملي، كـ"منتوج"، أو "كمنتوج للأنا".[2] طبقا لهذا ينتمي إلى التطبيق باعتباره سلوكا وفعلا بالمعنى الواسع جدا، "التطبيق النظري" أيضا أو النظرية بقدر ما تكون نشاطا للأنا، لكن أيضا بقدر ما تقود إلى إنشاء مؤسّسات Institutionalisierungen ضمن جملة التطبيق الحياتي، بقدر ما يمكن أن تجد نتائجُها استخداما في التطبيق، وأخيرا بقدر ما يمكنها أن تحدّد الحياة العملية، أن تغيّرها إلخ.

بهذه الطريقة نفسها سبق لسقراط، حسب هسرل، أن تصور الإشكالية قبل هذا: "لقد اعترف – أي سقراط– أولا بضرورة منهج كلّيّ للعقل، كما اعترف بالمعنى الأساسي لهذا المنهج، باعتباره نقدا حدسيا وقبليا للعقل، أو بصورة أدقّ منهجا لتأملات ذاتية موضّحة...[نتيجة لهذا تتخذ] الحياة الأخلاقية بالنسبة إلى سقراط شكل خضوع أساسي للمعايير Normierung، أو شكل

1 Erfahrung und Urteil, p. 235.
2 Ibid., 237.

توجيه للحياة الفاعلة tätigen بواسطة أفكار العقل العامة التي يمكن استخلاصها انطلاقا من حدس خالص للماهية".[1]

إن كل فعل وكل سلوك يتأسس انطلاقا من حافز يولّده في قصده Beabsichtigung. يتوفّر كل حافز من هذا النوع على الطابع العام لــ"استباق عملي" يكون موجَّها إلى تغيير الموجود "حسب تصوّرات إمكانيات وجود مغاير".[2] إن النية Absicht التي تحرّك سلوكا ما هي معنى غائي محفز ومحفز من جديد في آن واحد، يعمل على توجيه سلسلة الخطوات السلوكية. يتناول اهتمام هسرل بوجه خاص "ناتج الإنتاج"„Erzeugungsprodukt" المتعلق بالسلوك، "الإكتساب"„Habe"، باعتباره "الشيء الذي حققه الاستهداف".[3]

على صعيد قصدي- سيكولوجي يمكننا صياغة سؤاله على النحو التالي: كيف يكون الفعل الموضوعي - أي الفعل المتعلق بموضوعات- في حياة الأنا واعيا bewusst، أي واعيا كشكل غائيّ، كنتيجة لأشكال غائية تكون في مجموعها متضايفات للتحقيق الذاتي ولتحققه التدريجي. على هذا الأساس يشمل التطبيق باعتباره فعلا وسلوكا بالمعنى الواسع جدا، كل حياة معتبَرة فاعلة وكذا متضايفاتها، بالإضافة إلى صورها المجسَّدة التي تكون سهلة المنال بالنسبة إلى كل شخص في الحياة ضمن العالم Weltleben.

هذا، ومن الممكن أن يتحقّق سلوك فرديّ ما لمجرّد أنه يتلقّى حافزه من نتائج، أو نتائج مضيّعة لسلوكات ماضية. من جهة أخرى يؤدّي كل سلوك حديث الوجود إلى نموّ Zuwachs في التجربة والعلم كمكسب، كأساس باطن

---

1 Edmund Husserl, Erste Philosophie, erster Teil: kritische Ideengeschichte, herausgegeben von RUDOLF BOEM, Hua.,VII. (Haag Martinus Nijhoff, 1956, p. 206).

2 A V 20,16 (Manuskript).

3 Krisis, p. 470.

لسلوكات جديدة، كما تؤدّي البنية الكلية للسلوك إلى تحقيق الإنسان نفسه، إلى تأسيس شخصيته وفي نفس الوقت متضايف تجربته Erlebens، أي ذلك النسق الذي يحقق إمكانية التعرف على الهوية Identifizierbarkeit ضمن تعدّد لحظات التجربة، تصوّره المطابق للعالم وللعالم الواحد وللعالم نفسه في السياق المتذاوِت intersubjektiv*.

9- الدوكسا و التطبيق

إن كل إعطاء سابق للعالم وكل ما يبرز جديدا من خلال التجربة والسلوك يمكن عدّه واضعا للوجود seinssetzend، وحاصلا على أساس وضع وجود العالم. بقدر ما تكون أقسام المعنى Sinnbestände المتعلّقة بالعالم، سواء الفاعلة والمنفعلة، واضعة للوجود فإن هسرل يسميّها أقساما "دوكسية". نتيجة لهذا يُعتبر كل تطبيق متعلق بالعالم دوكسيا. ينظر هسرل إلى "الحياة اليقظة" باعتبارها في "نشاط غير منقطع أبدا" يقسّمه إلى نوعين أساسيين: مرّةَ إلى "النشاط الدوكسي" الذي يسمّيه مثلا في المخطوط (AV 24) أيضا بالتطبيق الدوكسي، ومرة أخرى إلى "النشاط التطبيقي" أو "التطبيق المغيِّر".

يقصد هسرل بالنشاط الدوكسي"الإدراك الفاعل (في مقابل الوعي اللافاعل المنفعِل المتعلّق ربما بمنظر خلفي غير ملاحَظ) Bewussthaben، مثل عملية اكتساب المعرفة، الرغبة في التعرّف، الحفظ والرغبة في الحفظ، التي تحصل ضمن أنماط مختلفة، بالإضافة إلى كل نشاطات المعرفة الأخرى المرتبطة بها في اتجاهها نحو الحفظ ونحو الوجود الحقيقي المناسب فيها".[1] نتيجة لهذا يعرّف هسرل **العلم كتطبيق دوكسي**، نظرا إلى أنه يسلك "على أساس التجربة".[2] يشمل النشاط التطبيقي إذن كل الأفعال Tätigkeiten التطبيقية، "إنه إذن هذه

---

* أي ضمن تعدد الذوات

1 Ibid., p. 9.
2 A V 22, p.13.

النشاطات التي تبلغ المدرك الحسي الخالص، المجرَّب الخالص والمتعرَّف عليه، مهما كانت الحالة التي يكون فيها قابلا للتغيير. باختصار: إن التطبيق يريد تغيير الموجود..."[1]

من خلال هذه التحديدات يصبح مفهوم هسرل المتعلق بالتطبيق مزدوج المعنى.

فبالمعنى غير الضيق يدلّ التطبيق على النشاط الفاعل العملي، من جهة أخرى يشمل باعتباره تطبيقا متعلّقا بالعالم Weltpraxis ليس فقط هذا النشاط بل حتى النشاط الدوكسي الذي ينتمي إليه "السلوك المعرفي". بهذا تعني الحياة الفاعلة Aktives Leben نموا مستمرا في المعرفة وفي الاعتبار وتعديلا Modalisierung مستمرا لما سبق اكتسابه.

تملك كل ذات متصلة بالعالم weltliche، تاريخها الدوكسي الخاص، إلا أنه تاريخ تفرضه دائما تواريخ ذوات أخرى، بحيث لا يمكن في الغالب في مجال الدوكسا فصل "الخاص" الذي ينشأ erfolgt عند اتخاذ موقف فاعل ("حرّ") عن "الأجنبي".[2] إلا أن سؤالا مهمّا يواجهنا هنا وهو: إلى أي مدى يمكننا أن نتحدّث عن وحدة الشخص إذا كان تاريخه الدوكسي يُحدَّد دائما بواسطة تاريخ الذوات الأخرى؟ هل الإنسان حرّ تبعا لذلك في أن يحدّد حياته وسعادته أم لا؟ هل هو مسؤول عن سعادته وعن شقائه على حد سواء؟ بعبارات أخرى: ما هي حدود التدخل المباشر وغير المباشر للآخر؟

10- وحدة الشخص

في الفقرة 59 من كتاب *الأفكار II* يعرّف هسرل الأنا باعتباره "ذات القدرة" Subjekt des Vermögens، الذات التي تقدّم وحدتها نسقا من الـ "أنا

1 A V 19, 11.
2 Ibid., p. 66-68.

أستطيع"[1]، كما يؤكّد أن قدرتها Vermögen لا تعبّر عن "استطاعة فارغة" بل عن "طاقة إيجابية".[2]

يربط هسرل الـ"أنا أستطيع" بمركز الأنا Ichzentrum ويحدّد سلوك الأنا المطابق باعتباره "حرّا"، "مستقلا". في مقابل الإمكانية العكسية للأنا اللاحر، المعاق، الخاضع بصورة انفعالية، يكوّن هذا الأنا الحر "في مقابل الذات التجريبية العامة والموحّدة، "الشخص" بمعنى نوعيّ "باعتباره ذات الأفعال التي يجب أن تصدر أحكاما انطلاقا من وجهة نظر"العقل"، الذات "المسؤولة ذاتيا".[3] من هنا تُعدّ الشخصية التامة بالنسبة إلى هسرل وحدة متألفة من خاصية موقفها السلوكي (وهو الموقف الذي ينتمي إليه الشخص بالمعنى الضيق باعتباره ذاتا مندرجة ضمن خصوصية Eigenart مواقفه)، ومن الخاصية المميّزة داخل عملية تأسيس جوانبها الخلفية Hintergründe، الإثنان يُمنحان بواسطة خاصية الشعور بالموضوع.[4]

إن هسرل يصف حقل "الأنا أستطيع" باعتباره حقل "الحرية بالمعنى الخاص" و"بالتأكيد بالمعنى الحقيقي".[5] أنا أستطيع تعني أنا حرّ وبالتالي مسؤول عن حياتي. إلا أن السؤال الذي يبقى مطروحا هنا هو: أليست القدرة الفردية محدّدة بواسطة القدرة الجماعية إلى درجة أننا يجب أن نتكلم بالأحرى فقط عن حرية جماعية؟ لكن أليست عبارة "حرية جماعية" ذاتها متناقضة؟

إلى أي مدى كان "الأنا أستطيع" لهسرل نفسه مشروطا بفلاسفة آخرين؟ وهل يمكننا تبعا لذلك أن نعدّ فلسفته في جملتها نشاطا للأنا حرّا، قائما بذاته؟ بعبارات أخرى، هل كان من الممكن وجود وتصور فلسفة ترنسندنتالية بالمعنى

1 Hua IV, p. 253.

2 Ibid., p.255.

3 Ibid., p.257.

4 Ibid., p.278.

5 A V 19, 42-43.

الهوسرلي دون كل أولئك المفكرين الذين تأثّر بهم هسرل؟ كيف يمكن لفلسفة جد مشروطة مثل الفينومينولوجيا الترنسندنتالية أن تؤسّس نظرية للحرية وبأيّ معنى؟

سبق أن قلنا إن التطبيق يريد تغيير...الموجود، غير أن السؤال المطروح هو: هل يمكن للتطبيق أن يغيّر...الموجود، أم يُعتبر هذا الأخير غير قابل للتغيير طبقا لمعناه؟ يؤكّد هسرل أن السؤال المحفز للحياة والمتعلق بـــ"وجود سعيد" "befriedigten Dasein„ هو سؤال **عملي** بالدرجة الأولى، بمعنى أنه سؤال يمسّ كل "حياتي العملية على العموم"[1]، إنه "يضع تخطيطا لفكرة صورة كلّية لحياة مستقبلية عملية على العموم، حياة يجب أن تتحوّل هي نفسها في مجموعها إلى حياة مؤثّرة من طرفي، أي أن تكون هي نفسها هدفا لتطبيق كلّي"[2].

بهذه الكيفية تكون رحلتنا قد بلغت بنا محطة جديدة هي الأخلاق. فما المقصود بالضبط بهذا المصطلح؟

في الواقع، إن موضوع وهدف الأخلاق كنظرية عقلية كلية، يتمثلان بالنسبة إلى هسرل في ذلك البحث النظري المتعلّق بالانشغال الكلي الذي يطبع **الحياة في العالم**، في الكشف عن طموحها الكلي إلى **سعادة** ضمن انشغال الحياة المتضمّن لكل شيء، علما أن هذا البحث يشكّل مشكلا تيليولوجيا كلّيا، مشكلا عقليا. كما يعني البحث الأخلاقي أيضا أن السؤال المتعلّق بـــ **"إدخال السرور على حياتي"**، بـــ **"وجودي الحقيقي"** هو **"سؤال الحياة** الذي يمسّ سعادتي كلها وشقائي كله"[3].

1 A V 22, p.19.
2 Ibid.
3 Ibid., p.21.

إلا أنه على الرغم من أن كل إنسان مسؤول عن حياته، فإن هذه المسؤولية لا تقتصر على الفرد الواحد. إن مسؤوليتي الذاتية تتضمن أيضا الآخر، نظرا إلى أن "وجوده هو أيضا وجود بالنسبة إلي"[1]، وبهذا يشمل السؤال الكلي المتعلق بالمسؤولية الذاتية، الإنسانية برمّتها، إنه عالم Universum التواصل الممكن بواسطة التجربة المباشرة وغير المباشرة (التعاطف) الخاص بالوجود-مع Mitdasein. نتيجة لهذا فإنه لا يمكن أن توجد "أخلاق فردية خالصة"، "بل الأخلاق الفردية، الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية الكلية هي أخلاق واحدة."[2] هكذا تشمل الأخلاق بالنسبة إلى هسرل "العالم في جملته"، باعتباره حقلا للتطبيق، وذلك بقدر ما "توجد فيه بالفعل" شروط إمكانية عالم ممكن التأسيس على العموم بشكل عملي.[3]

في المخطوط (AV 22) يقول هسرل: "إن الأسئلة المتعلّقة بأخلاق كلية، بإنسانية، أو بعالم مؤسَّس ويجب أن يؤسَّس بشكل خالص انطلاقا من عقل عمليّ، هي أسئلة متعلّقة بإمكانية تيليولوجيا كلّية يكمن مصدر إرادتها في الإنسان نفسه".[4] طبقا لهذا يجب أن يُفهم حديث هسرل عن "التجديد" وعن "إصلاح العالم والإصلاح الذاتي" أيضا بالنظر إلى هذا الإطار التيليولوجي. إن اللحظة المنهجية التي تميّز معنى التجديد تعبّر بالنسبة إلى هسرل عن الطريقة التي يطابق بها الإنسان ماهيته التيليولوجية، حيث يعني تبنّي التيلوس إراديا، الاقتراب منه بشكل متناسق، وبما أن هذا التيلوس يقع في اللامتناهي فإن الطريق نحوه يعتبر في الأصل هدفا. إن التيليولوجيا الكلية التي تتناولها الأخلاق الكلية تُعرّف بأنها موندانية -أي متعلقة بالعالم- مثل هذه الأخيرة تماما، كما تُعرّف أيضا بأنها علم كلي للأهداف والغايات ضمن سياق العالم، ذلك أن "مصدر إرادتها" يوجد في الإنسان، في الذاتية الموندانية الإنسانية، وليس في

1 Ibid., p.22.
2 Ibid.
3 Ibid., p.24.
4 AV 22, p.25.

الذاتية الترنسندنتالية. إن الإرادة، فعل الإرادة يرتبطان بالنسبة إلى هسرل دائما بالعالم مثل التطبيق. رغم هذا فإن مسألة ارتباط هذه التيليولوجيا الموندانية بالتيليولوجيا الترنسندنتالية- الميتافيزيقية قد صارت بالنسبة إلى هسرل المتأخّر إحدى المشكلات الكبرى.

غير أن مما يحضى بالأهمية البالغة في هذا المقام هو تمييز هسرل بين "الصور الإنسانية النوعية للحياة و الصور قبل الأخلاقية للضبط الذاتي"Selbstregelung من جهة[1]، و"**صورة الحياة الخاصة بالإنسانية الحقيقية**"من جهة أخرى.[2] إن مما ينتمي حسب هسرل إلى الصور قبل الأخلاقية للضبط الذاتي، الوضع المسبق Vorsetzen لهدف حياتي، هدف من شأنه أن يصبح مرغوبا فيه بالضرورة[3]. كما ينتمي إلى هذا المجال أيضا "اتخاذ قرار بخصوص حياة مهنية بمعنى صارم وعال، أي بمعنى "التعاطف بشكل نهائي مع قيم خاصة بمجال قيميّ محدّد في محبة شخصية""[4]، إلا أن صورة الحياة الخاصة بالإنسان الأخلاقي هي في مقابل هذا "الصورة الوحيدة المهمّة بشكل مطلق"، ومن هنا فإن كل أشكال الحياة قبل الأخلاقية التي يمكن الحكم عليها إيجابيا يمكن أن تندرج فيها وأن تكتسب منها "معيار وحدّ حقها الأخير".[5]

هذا، وعلى الرغم من أن **الصورة الأخلاقية للحياة** تشمل كل صور الحياة المرتبطة بمجالات قيمية محدّدة، فإنها تُعتبر أكثر من مجرد مجموع لها، إن خطوتها الجديدة من الناحية الكيفية، الخطوة التي جعلت هسرل يسمّيها أخلاقية تكمن في أن **وجود الإنسان** نفسه، وليس فقط هذه أو تلك الخصائص التابعة للوجود والسلوك الإنساني، يصل فيها إلى **معناه الحاسم**. إن عبارة "**صورة حياة الإنسانية الحقيقية**" يجب تناولها إذن بمعناها الحرفي، بمعنى أنه يجب أن تبلغ ماهية

1 Hua XXVII, p. 26.
2 Ibid., p. 33.
3 Ibid., p. 27.
4 Ibid., p. 28.
5 Ibid.

التطبيق الإنساني في هذه الصورة الحياتية شكلها البديهي. من هنا لم يعد الأمر يتعلق بالنسبة إلى هذه الصورة، بهذه أو تلك التنظيمات الخاصة بالحياة الإنسانية، وإنما بهذه الأخيرة نفسها، وباعتبارها كذلك لم يعد الأمر يتعلق بتبني أهداف وغايات فردية تيليولوجية محدّدة، وإنما بتيلوس Telos الوجود الخاص المتحوّل للإنسان باعتباره **تيلوس الوجود الإنساني العقلي**.

لكن، بما أن الإنسان يعيش ضمن "القدر" طوال حياته، فإنه لا يمكن، حسب هسرل، لصورة الحياة الأخلاقية أن تبنى على مجرّد التأسيس الحادث مرة واحدة، **للشعور بالمسؤولية** باعتباره كذلك، وفي الاعتراف العارف الخالص بضرورته فحسب، وإنما يجب أن تبنى على عملية **تفعيله المستمرّ**.

إن ما تتطلبه بالضبط الإمكانيات المهدّدة باستمرار للتعرض لخيبة أمل أو لتحقير ما، كموقف أخلاقي مناسب وحيد من أجل تحقيق مقاومة ناجحة لـــ **اللاسعادة، هو النقد المستمرّ**.

هذا يعني قبل كل شيء "بناء الحياة الكلية الخاصة في كل نشاطاتها الشخصية بناء **عقليا** جديدا، من أجل بلوغ حياة نابعة من ضمير خيّر تماما، أو حياة تستطيع أن تبرّر الذات التي تنتمي إليها، أمامها في كل آن وبشكل تام. مرة أخرى يعني هذا نفسه: من أجل حياة تجلب معها سعادة خالصة وثابتة".[1]

على هذا الأساس فإن الإرادة التي تحدِّد بهذا المعنى الحياة كلها تحديدا موحّدا، أي الإرادة التي تؤسّس "**صورة الحياة الخاصة بالإنسانية الحقيقيـــة**" أو "**فكرة الإنسان الحقيقي والصحيح**"، الإنسان **العقلي** تتضمن المطلب الصارم imperative Forderung المتمثل في السلوك وفق "**أفضل معرفة وأفضل ضمير على السواء**".[2] هذا **الأمر الصارم** المستعار من كانط هو التحديد المضموني الموحّد والوحيد الذي يعطيه هسرل لصورة الحياة الأخلاقية.

---

1 Ibid.
2 Ibid., p. 33.

ليس هذا فحسب، بل إن هسرل يعتبر هذا **الأمر الصارم** الذي يتطلب منا أن نسلك طبقا لأفضل معرفة وأفضل ضمير على حد سواء بمثابة **مثال نسبي للكمال** Vollkommenheitsideal، مثال يتطابق مع ملء الحياة العقلية المتبدّلة والمسؤولة في كل مرة، بشكل ماهر.

مع ذلك فإن هذا المثال النسبي الخاص بـ"الإنسان الإنساني تماما"[1] يشير إلى **اللامتناهي**، ذلك أن الطموح العقلي لا يمكنه أن يبلغ نهاية.

هذا، و بقدر ما تندرج الحياة في العالم ضمن آفاق لانهائية، وبالتالي في عالم تجربة لانهائي، بقدر ما تكون إمكانية وضرورة اكتساب بداهة ما، إمكانية وضرورة لانهائيتين وبالتالي غير قابلتين للتحقيق مع أية تجربة فردية بسيطة. في الوقت ذاته فإن كل مثال نسبي لا يكون متصوَّرا إلا على أساس تحديد مسبق مطلق، تحديد مسبق محدود Limes-Vorzeichnung متضمَّن حسب هسرل، باعتباره مثالا مطلقا للكمال، في **فكرة الإله**.[2]

على هذا الأساس فإن الأمر الصارم لا يقتضي منا أن نفعل ما هو أفضل في الوضع الحالي فحسب، بل يتضمن في نفس الوقت الحاجة إلى أن نصبح دائما أفضل.[3] ذلك أن مثال الوجود الكامل يتضمن مثال الصيرورة الكاملة "في صورة تطوّر إنساني".[4]

من هنا يتعيّن الآن، انطلاقا من الحاجة الضرورية إلى الأمر الأخلاقي، إخضاع كل من هدف الحياة العيني وكل الأهداف المهنية والخاصة أيضا إلى نقد أخير، نقد يجب أن يتجدّد هو نفسه باستمرار طبقا لهدف التحوّل الخاص بالإنسان الأخلاقي. هذا النقد الحاسم بشكل نهائي يمكنه كذلك أن يقرّر من

---

1 Ibid., p. 34.

2 Hua. VIII, p.200.

3 Hua. XXVII, p.36.

4 Ibid.

الآن ما إذا كان هدف الحياة العام وكذا الأهداف الخاصة أحكاما مسبقة وغير مبرّرة للإرادة أم لا. يقول هسرل: "الحق الأخلاقي هو فقط الحق الأخير".[1] بهذا يذكرنا المفهوم الأخلاقي لهسرل من بعيد بسقراط الذي طالما لجأ إليه هسرل مرة تلو الأخرى.[2] سقراط الذي فضّل الموت على أن يخون قوانين مدينته، والذي سبق أن أعلن أن الاستعداد للموت هو الهدف الحقيقي للحياة الفلسفية. الفيلسوف الحقيقي هو الذي يحنّ إلى الموت، حسب سقراط.

هل يمكننا نتيجة لهذا أن نعتبر احترام القوانين هدفا خاصا أو مثالا نسبيا، بينما الحنين إلى الموت مثالا مطلقا للكمال أو حقا أخلاقيا، بما أن هسرل يقول: "الحق الأخلاقي هو وحده الحق الأخير"[3]. هل يمكننا تبعا لهذا اعتبار الاستعداد للموت بأية كيفية من الكيفيات بمثابة الصورة الأخلاقية لحياة إنسانية حقيقية وسعيدة، باعتبار أن الخوف من الموت هو من دون شك سبب كل اكتئاب إنساني؟ ربما قصد هسرل نفسه هذا بالفعل أيضا عندما كتب: " لا يمكنني أن أموت مرتاحا بكل بساطة إذا لم أتمكّن من إتمام كتاباتي..".[4]

„Ich kann einfach nicht in Ruhe sterben, wenn ich meine Schrift nicht fertig bekommen habe..."

1 Hua. XXVII, p. 42.

2 Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens, (S.162, 163, 165).

3 Hua. XXVII, p. 42.

4 Briefwechsel Bd. IX, S. 128, 129. Zitiert in "Edmund Husserls "Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie" ": Vernunft und Kultur, Ernst Wolfgang Orth (Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999).

الخاتمة

في الواقع يمكن القول في نهاية رحلتنا إن اشتغال هسرل بمشكل الحياة قد قاده إلى تحديد جديد للفلسفة وللفينومينولوجيا.

إن التساؤل الفينومينولوجي حول العلم والفلسفة قد أدى، كما رأينا، إلى عالم الحياة الذي انبثق كل منهما منه، إلى عالم الحياة ونمط تاريخيته كقصد للحياة الترنسندنتالية – القصدية المخفية والتاريخية المتجسّدة. إن الذاتية الترنسندنتالية تُحرَّر في الرد الترنسندنتالي من اختفائها الذاتي وتُرفع إلى وضع جديد للشعور الذاتي الترنسندنتالي، بهذا يتم في الوقت نفسه الكشف عن التاريخ الترنسندنتالي وتاريخية الحياة الترنسندنتالية.

عندما اعتبر هسرل عام 1931 الفلسفة "تأملا كلّيا للإنسانية حول إمكانية تأسيس وجودها الآني انطلاقا من حرية خاصة"، فإن هذا التأمل الكلي قد تضمن في نفس الوقت التأمل التاريخي، ذلك أنه كما أن كل إنسان يوجد ضمن ترابطات جيلية، فإن الفيلسوف يوجد هو الآخر ضمن جيل فلسفي. وإذا مارس الإنسان المتفلسف تأملات حول معنى وجوده، فإنه سيطرح بذلك مسألة المعنى كتساؤل تاريخي، نظرا إلى أن عالمه المحيط يمتدّ إلى غاية التأسيس الأصلي للفلسفة.

مع الفينومينولوجيا وحدها إذن كفلسفة ترنسندنتالية "ستظهر إمكانية فهم ذاتي جدعال، إمكانية الفهم الذاتي الفلسفي وكذا الوجود الآني التاريخي لهذه الإمكانية"[1].

في السنة نفسها دوّن هسرل مايلي: "لكن الفينومينولوجي والفينومينولوجيا يقفان بنفسيهما في هذه التاريخية. هذه الأخيرة تعبّر، لدى ظهورها مندرجة في العالم ككلّ ترنسندنتالي آخر، عن مرحلة تطوّر الذاتية الترنسندنتالية نفسها، الذاتية الترنسندنتالية الكلية"[2]

1 Hua. 6 S. 427.
2 A V 10 S. 27.

هكذا ينظر هسرل إلى الفينومينولوجيا باعتبارها مندرجة ضمن السياق الجيلي الكبير لتاريخ الفلسفة وللحياة التي تتحرّر تدريجيا خلال مراحل التاريخية من خفائها الذاتي لتعود إلى نفسها.

في "أزمة" الإنسانية يدور النقاش التاريخي الكبير حول ما إذا كان الإنسان يريد أن يلبث في الموقف الوضعي أو أن يتحرّد من الموضعة ليتوغّل في حياته الترنسندنتالية.

طبقا لهذا يندرج عمل هسرل في مرحلته الأخيرة، أي العمل المتعلق بإشكالية الأزمة، ضمن هذا الطابع التاريخي الفلسفي.

إن الفلسفة والفينومينولوجيا كمرحلتين للتارخية،كنمطين وجوديين للحياة الترنسندنتالية المتكشفة في هذه التاريخية، لا يمكن أن يكونا علما صارما، هذا الحلم قد تبخّر. هل هذا يعني أن الفينومينولوجيا قد انحلت بهذا إلى مذهب صوفي للحياة؟

ينبغي ألا نتأمل العبارة المذكورة أعلاه بطريقة منعزلة، كما لا ينبغي كذلك أن نشتق منها لاعلمية الفينومينولوجيا. إن الرفض يتناول هنا الفلسفة كعلم، أي الفلسفة التي تحاول أن تكون علما بمعنى العلم الوضعي. هذا الحلم قد تبخّر بحقّ، لأنه هو بالضبط الذي أدى إلى أزمة الفلسفة، وإلى أزمة العلوم والإنسانية. إن العبارة المذكورة تشير إلى رفض مفهوم محدّد تماما لعلمية الفلسفة، وهو المفهوم الذي تحوّلت استحالته بشكل صريح إلى إخفاق وأزمة.

هل يمكن اعتبار الفينومينولوجيا الآن علما أو رؤية للعالم مطلقة من كل قيد وتوجيه؟

يجب علينا أن نطرح هذا السؤال من جديد.

ربما سنجد لهذا البديل المذكور إجابة عاجلة لو طرحنا السؤال في محيط الأزمة.

لقد سقطت العلوم الوضعية، كما سبق أن رأينا، في الأزمة؛ وقد قدّم هسرل فينومينولوجيته مدّعيا أنه يمكن تجاوز الأزمة بواسطتها. غير أنها لكي تستطيع تحقيق ذلك يجب أن تكون موجّهة ومنظّمة. وفي هذا الإطار اعتبر هسرل الهدف المتمثّل في الرجوع إلى عالم الحياة وتوضيحه انطلاقا من نشاط الذاتية الترنسندنتالية المحقّق للمعنى، تجاوزا نهائيا للأزمة، وهذا من خلال الكشف عن جذورها. من أجل هذا لا يمكن لفينومينولوجيا الأصل الترنسندنتالي أن تتخلى عن شرعيتها أو صحتها. إن عودتها إلى البداهات الأخيرة هي التي تبرّر ادعاءها بخصوص شرعيتها.

إن الرجوع إلى عالم الحياة ومن هنا إلى الذاتية الترنسندنتالية، يتطلب صرامة تأخذ معنى علمية جديدة. بهذا فقط يكون من الممكن توضيح واستخلاص الإنسانية والعالم، العنصر الأناوي وفي نفس الوقت العنصر المشترك لعالم الحياة من أنا الحياة الترنسندنتالية الذي يجعلهما ممكنين، أي من الحياة التي تكون باعتبارها حياة الأنا الترنسندنتالي، حياة تاريخية — جماعية سابقة.

هكذا يصبح العلم الكلي التذاوتي المنطلق من أساس أخير، كافيا ومطلقا، مهمّة، وتعبيرا عن الإنسانية في طريقها اللانهائي نحو الإبداع الذاتي لمعناها الحقيقي، باعتباره الفكرة اللانهائية لتعيينه لوظيفته تعيينا ذاتيا - خاصا. إن كون هذه العلمية لا يمكن أن تكون هي نفسها علمية العلوم الوضعية، هو بالضبط ما أراد هسرل أن يبيّنه في عبارته المبهمة "لقد تبخّر الحلم"[1]

لقد أخذت الفينومينولوجيا دائما على عاتقها واجب قيادة الإنسان نحو أعلى درجات حالة التأمل الذاتي والمسؤولية الذاتية. وبهذا تكون قد برّرت ادعاءها بخصوص الإطلاقية انطلاقا من الهدف القطعي للتأمل الذاتي المطلق وللتأسيس المطلق للعالم.

1 Hua.6 S. 508.

إلا أنه على الرغم من أن هسرل يشير إلى علمية جديدة، فإن هذه الأخيرة تبدو من خلال توجيهها انطلاقا من التيلوس المثالي، أنها تلتحق بدينية وبإيمان وتنطبع به.

هكذا، من خلال تضييع الصرامة العلمية بالمعنى التقليدي تكتسب الفينومينولوجيا قيمة جديدة.

في التأملات التاريخية تمارس تأملات حول أنفسنا: "التأمل...التاريخي يخص وجودنا كفلاسفة، وبالترابط وجود الفلسفة التي تكون بدورها انطلاقا من وجودنا الفلسفي"[1]

وإذا كانت الفينومينولوجيا تأملا حول الحياة، "تساؤلا عن المعنى، عن الماهية التيليولوجية للأنا"[2]، فإن الفلسفة بصفتها فينومينولوجيا يمارَس فيها هذا التأمل، لا يمكن أن تكون علما بالمعنى المتداول، بل إنها بالأحرى رؤية للعالم، "نوع من الإيمان الشخصي"[3]

من هنا يمكن القول إن لاعلمية الرد الترنسندنتالي-الفينومينولوجي تتّضح من خلال كونه تأملا يُفهم منه عملية إعطاء المعنى انطلاقا من التيلوس. إلا أن صرامة الرد ومنهج التأمل الرّدي يدلاّن من جديد على علميته.

على أن هاتين اللحظتين قد تمّ تجاوزهما بواسطة علمية جديدة، أي بواسطة الفينومينولوجيا كتجربة ترنسندنتالية، غير أن هذه التجربة التي لم يعبّر عنها هسرل بشكل إيجابي، قد جعلت أقواله تبدو لنا رغم كل شيء غير واضحة في بعض جوانبها.

إن الفلسفة والفينومينولوجيا تمثّلان كلاًّ من المرحلة الثانية والثالثة للتاريخية؛ علما أن مراحل التاريخية هي مراحل التأمل ورجوع العقل أو الروح وحياته إلى ذاتهما.

1 Hua. 6 S. 511 Anm 1.
2 Ibid. S. 509.
3 Hua. 3 S. 148.

إن الفينومينولوجيا باعتبارها أعلى مرحلة للتاريخية تمثّل "الحنين السّري للفلسفة المعاصرة برمّتها"[1].

إنها التعبير المفهوم والمنطبع تاريخيا عن هذه المرحلة الثالثة للتاريخية. إنها، بتعبير هسرل نفسه، "تعبير عن الإنسانية في طريقها اللامتناهي نحو الإبداع الذاتي لوجودها الحقيقي".

إنها أيضا — أي الفينومينولوجيا- تمكين وممارسة الرجوع إلى الحياة المطلقة. إن عقل أو روح هذه الحياة يمارس معرفة ذاتية، "إنه يريد أن يعود من التوجه الخارجي الساذج إلى ذاته وأن يكتفي بها في هذه العودة".[2]

غير أن هسرل يتحدث عن مطلقين، فإلى جانب الذاتية الترنسندنتالية كأصل ترنسندنتالي لكل وجود باعتباره معنى وجود، يوجد لدينا في الحقيقة "إطلاقية" أخرى كأصل كاف لكل الوقائع. بالنسبة إلى هذا المطلق الذي يُعتبر العلة الأخيرة لكل شيء وللعقل، يجب أن يوجد في التيار الشعوري المطلق للذاتية الإنسانية كيفيات أخرى للظهور. غير أن سؤالا آخر سرعان ما يقفز إلى أذهاننا ها هنا وهو: كيف جاءت فكرة "الإله كأصل أو سبب كاف للوقائع" إلى شعوري؟

يشير هسرل بطريقة غير واضحة إلى إمكانية مخاطبة هذا الإله لنا في الشعور بطريقة صوفية، في لاقصدي صوفي، أن يكون الإله تبعا لذلك باعتباره مؤثرا في التجربة الأصلية المتعلقة بالإله، أصل القصد وبالتالي أصل تأسيس–معنى الإله في المجال الترنسندنتالي.

بهذا يمكننا القول إن الفينومينولوجيا لم تعد مجرد منهج (مثلما يزعم البعض محدّدا)، كما أنها ليست نسقا فلسفيا فحسب، بل إنها رجوع العقل إلى ذاته،

---

1 Hua. 6 S. 428.
2 Ibid. S.345.

إرجاع العقل إلى الحقيقة، إلى التأمل الذاتي الإنساني وإلى التحقيق الذاتي الذي هو في نفس الوقت تحقيق للحرية الخالصة، للإله في نظر هسرل. ومن هذا المنظور يمكن القول إنها أقرب إلى الميتافيزيقا والدين منها إلى العلم.

قاموس أهم المصطلحات
الفينومينولوجية الواردة في الرسالة

1- Apprésentation (التقديم المباشر- غير المباشر):

تدل هذه الكلمة على النمط الخاص لمعطى الآخر بصفته تقديما مباشرا- غير مباشر. وهي لا تلتبس لا مع نمط إدراك شيء ما، ولا مع نمط التذكر، ولا مع نمط التخيل.

2 -Constitution (التأسيس):

يتمثل التأسيس في إعطاء معنى لما يقدِّم نفسه. كل موضوع هو معنى مؤسَّس بواسطة نوازات. التأسيس لا يعني هنا إذن عملية إنتاج موضوع ما في العالم، بل العملية التي بواسطتها يتكون معنى موضوع ما في سياق التجربة.

3 - Corps et chair (الجسم والجسد):

يميِّز هسرل بين الجسم - الموضوع، الجسم الفيزيائي Körper، والجسم الحي، أي الجسم المنعَش بحياة تنتمي إليه بشكل خاص (Leib-Leben)،

الجسم كشيء له مكانه في منطقة ما من العالم، وهو بالتالي العنصر الذي يتصل بالروح أو النفس من أجل أن يؤسس الوحدة التجريبية "إنسان".

أما الجسم المنعَش فإنه يخضع للزمان والمكان. من هذا المنظور فإن الآخر لا يُعطى أولا كجسم، بل إنه يعطى بلحمه وعظمه كذاتية (هذا الفهم هو نتيجة تجريد) .

4 - Eidos (الماهية): يدل هذا المصطلح عند هسرل على الماهية الصورية أو المادية لموضوع ما. وهو يختلف عن المفهوم الكانطي لفكرة، الذي يدلّ على

ماهية مثالية. الفكرة هي حدّ مثالي، بينما الأيدوس هو بنية الموضوع نفسها، صورته المقولاتية، الأيدوس هو إذن القبلي العيني.

5 - Entelechie: مصطلح يوناني يقصد به الكمـــال، الإتمام، التحقيـــق، االحقيقة[1]

6 - Empathie Einfühlung:

تدلّ بالنسبة إلى هسرل على علاقة الأنا بالأنا الآخر، أي على نمط حدس الأنا الآخر. إنها تشير في وقت واحد إلى تقارب الذاتيات الفردية وانفصالها الراديكالي. إنها إذن مكان تأسيس معنى الآخر انطلاقا مني أنا نفسي، على الرغم من كون الحالات المعيشة للأنا الآخر تختلف دائما عن حالاتي، وعلى الرغم من أنه لا يمكن لأي تواصل أن يتجاوز خارجيتها. بهذا فإن تجربة الآخر هي تقديم وليست إحضارا لكنه ليس تقديما مباشرا، نظرا إلى أن الحالات المعيشة للآخر لا تكون أبدا معطاة لي بشكل أصلي.

7 - Epoché (الأبوخية):

تعني عند هسرل وضع العالم المفارق بين قوسين، تعليق كل أطروحة مفارقة، كل حكم متعلق بوجود الموضوعات المفارقة.

8 - evidence (البداهة):

تكون هنالك بداهة عندما يعطى ما يعطى دون أي مشكل وأي افتراض مسبق. إنها تعبّر عن الاتفاق الممتلئ بين المقصود والمعطى باعتباره كذلك.

---

1 Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von JOACHIM RITTER. Band 2: D-F (SCHWABE § CO. VERLAG. BASEL / STUTTGART 1972).

9 - foundation (البناء):

البناء يتمثل في الإرجاع من جديد إلى أصل تكوين المعنى، بمعنى الرجوع هنا إلى الذاتية الترنسندنتالية باعتبارها الموجود المطلق الوحيد.

10 - Habitus ou habitualit (العادة):

يعني هذا المصطلح كل مَكسب دائم في حياة الذات ويكون بالتالي قابلا لتحديده.

11 - Hylée (الهيولى):

ويمثّل المركّب الثالث للمعيش إلى جانب النواز والنوام، وهي تدلّ على مضامين الإحساس. هذا المضمون لا يكون هو نفسه قصديا، إلا أنه يمكن إنعاشه بواسطة النوازات. المعطيات الهيولانية هي إذن المادة الحسية.

12 - Ipséité (الهوية أو الذاتية)

تعني الذات، ما يؤسّس وجودنا الخاص، باعتباره يتأسس في نظر هسرل على التفكير.

13 - Kinästhese (الحركة الوظيفية):

تدلّ في نظر هسرل على وحدة القابلية للتلقي: تتوحدّ المعطيات الحسية بواسطة الكيناستاز في حقل واحد.

14 - Monade (الموناد):

هي الأنا مع مجموع الحياة القصدية. إنها تتضمن كل ما ينتمي إليّ.

15 - mondain (العالمي):

يستعمل هسرل مصطلح عالمي- مونداني- للدلالة على كل ما يملك نمط وجود أشياء العالم. الشعور الموندايي هو الشعور المتصوَّر كواقع مؤسَّس في العالم. التطبيع هو الخطأ الذي يتمثل في توحيد كل موجود بواقع طبيعي.

16 - motivation (التحفيز):

يقودنا هذا المصطلح إلى فكرة سببية ترنسندنتالية (متعالية)، أي إلى الكيفية التي يتحدّد بها سلوك الذات.

17- neutralité (الحيادية):

الحيادية هي الفعل البسيط المتمثّل في الامتناع عن وضع أطروحة وجود.

18 - Noème (النوام):

هو الموضوع باعتباره معنى مؤسّسا بواسطة الشعور. لا يتعلق الأمر هنا بصورة، بل بالشيء ذاته الذي يعطى بلحمه وعظمه.

19 - Noèse (النواز):

النوازات هي أفعال الشعور التي تؤسّس وحدة موضوع ما، التي تمنح المعنى.

إن علم النوازات noétique يدرس الفعل القصدي الذي يُعلم المعيش الأصلي. ويعرّف هذا العلم أيضا بالتوضيح القصدي للشعور العقلي.

20 - Gegenständlichkeit/ objectité (الموضوعية أو التعلق بموضوعات):

تعني الحضور المجسَّد للشيء، وهي تدلّ بشكل أفضل من الموضوعية على بعد الموضوع المؤسَّس بواسطة ذاتية ما.

21 - phénomène (الظاهرة):

تعني الظهور الذي يُعطى فيه الموجود بنفسه.

22 - présentification (الإحضار):

على خلاف التقديم الأصلي في الإدراك، يعيد الإحضار إنتاج الموضوع المدرَك تحت نمط التذكر أو التخيل.

23 - Eigenheit/(propriété ou primordialité) (خصوصية):

تحيل هذه الكلمة إلى اللا أجنبي ومن هنا فإن الخاص يُتحصّل عليه بواسطة تجريد كل روحانية أجنبية. بمعنى إيجابي يمثّل الخاص ما يعطى لذاته بذاته في بداهة قطعية.

24 - Protention (التوقع القريب):

هو انتظار ما سيحدث مباشرة. عند الاستماع إلى نغمة موسيقية على سبيل المثال تكون الذات منفتحة مباشرة على ما يتبع.

25 - Psychologisme transcendental (المذهب النفساني الترنسندنتالي):

تدلّ هذه العبارة على الخطأ المتمثّل في وضع الروح، باعتبارها واقعا عالميا (أي ينتمي للعالم) مؤسَّسا ونسبيا، كأساس لمعرفة الموضوع.

26 - Real / réal (واقعي):

هذا المصطلح يقــودنا إلى مادية الـــ res، وبالتـــالي فإنه يـــدلّ على كل ما ينتمي إلى طبيعة الشيء، على كل واقع عالمي (ينتمي إلى العالم) وطبيعي.

27 - Le réalisme transcendental (المذهب الواقعي الترنسندنتالي):

يتعلق الأمر هنا بخطأ يتمثّل في رفع ما ليس سوى واقعا مؤسّسا إلى المستوى الترنسندنتالي.

28 - Réduction (الرد):

الرد لا يعني تقليلا أو تضييقا، بل إرجاعا جديدا إلى أصل كل معنى، أي إلى الذاتية المطلقة. الرد الماهوي هو عملية إرجاع موضوع ما إلى ماهيته.

29 - Reel, reel (واقعي):

يدلّ على الواقع المحايث (المباطن) للمعيش. ما يكون بالفعل على هذا النحو.

30 - Retention (التذكر القريب):

هو الاحتفاظ بما حدث قبل لحظات فقط، كصوت لا يزال رنينه في آذاننا. حتى وإن كان التذكر قصديا فيجب ألا نخلط بينه وبين الفعل القصدي للاحتفاظ. إن الأمر يتعلق بالتقدم لا بالإحضار.

31 - Solipsismus (المذهب الواحدي):

يدلّ هذا المصطلح في فكر هسرل على عملية انغلاق الذات على ذاتها وحدها، مع عدم التمكن من بلوغ أدنى مفارقة موضوعية، أي تذاوتية (متعلقة بذوات أخرى).

32 - Télos (التيلوس):

التيلوس هو هدف نهائي. من هنا فإن البنية التيليولوجية هي بنية موجّهة نحو غاية مفهومة كأداء.

33 - Théoretique(نظري):

الموقف النظري يؤدي إلى تأمل لامبال للعالم. وهو يطابق الموقف الفلسفي باعتباره يستخدم تأملا (تفكيرا) حرا وكليا.

34 - transcendant (مفارق):

المعرفة المفارقة هي المعرفة غير البديهية التي لا يكون فيها الموضوع المقصود مرئيا بشكل مطلق ودون بقية. يتعلق الأمر إذن بمعرفة غير مباشرة وبواسطة تخطيطات.

35 - transcendental (متعالي):

الترنسندنتالي لا يدلّ عند هسرل على الشرط القبلي لمعرفة الموضوع فحسب، بل يعني بشكل أساسي الأساس القبلي لكينونة الموضوع.[1]

1 Emmanuel Housset, Husserl et l'énigme du monde (Editions du seuil, avril 2000. P. 259 – 263).

معجم الألفاظ

A

ausgleichen	يوفّق	Antinomie	تعارض
Anschwellen	التضخم	Allwissenheit	العلم الكلي
ausmachen	يصنع	Allmacht	القوة الكلية
Aktivität	الفعالية	Auffassungssinn	معنى التصور
Abzielung	استهداف	anschaubar	قابل للرؤية
Aufbaukrise	أزمة بناء	aushalten	يتحمّل
Altershemmungen	عوائق السن	Aufbrechen	انفتاح، انفجار
aufgeben	يتخلى	abhängig	مرتبط
Apriori der Subjektivität	قبلي الذاتية	Abwandlung	التحول
Ansatz	البدء، المحاولة	ausschlaggebend	حاسم، قطعي
Aufweisung	التقديم، الإظهار	Aussage	القول، الخبر
aufweisen	يُقدّم، يظهر	Aktives Leben	الحياة الفاعلة
abgrenzen	يحصر	allgemeiner	الأكثر عمومية
Außergeltungsetzung	سحب الثقة أو الصحة	ausweisbar	قابل للإثبات
aufzeigen	يوضّح	annehmen	يسلّم، يقبل
Aufklärung	التنوير	Aufweis	تقديم أو عرض
alltäglich	يوميا	Aufgabe	واجب، وظيفة/ تخلّ
Ausgerichtetsein	التوجه	Auflösung	تفكك، انحلال
Anschauung	الحدس	Anpassung	تكييف
allgültig	صحيح بشكل كلّي	abgewertet	ممتَهَن

B

Beweis	برهان	bewusstseinstranszendent	مفارق للوعي أو الشعور
befriedigtes Dasein	وجود سعيد	das Bedingende	المشترِط
Bewussthaben	امتلاك الوعي	das Bedingte	المشروط
Beitrag	مساهمة	bedingen	يشترط
Bedeutungsgewicht	ميزان الدلالة	bedeutungsvoll	مهمّ
Bildungsgemeinschaft	جماعة متعلّمة	Bodenständigkeit	الأصالة
bewusst	بوعي	Bewährung	اختبار، برهنة
Bejahung	إثبات	Bindung	ارتباط
Bestimmung	تعريف، تحديد	bewähren	يبرهن، يختبر
Berücksichtigung	العناية	Befund	النتيجة
Berufszeit	الزمن الوظيفي	Beweggrund	السبب المحرّك
Beschaffenheiten	خصائص	Begriffsbildung	تكوين المفاهيم

C

Chaos	فوضى

D

Daseinsform	صورة الوجود	Darstellung	عرض
Doxa	الرّأي	Differenziertheit	حالة التنوع
Disharmonien	اللاانسجامات	Desaster	كارثة
denkerisch	تفكيري، تفكيريا	Denkungsart	طريقة التفكير
Durchführung	تطبيق		

E

entworfen	مخطط	Erhellung	الكشف عن
eigentümlich	نوعي	Einfühlung	الإحساس بالآخر
Einengung	تضييق	Erfülltheit	حالة الامتلاء
Einzelanalysen	تحليلات فردية	Erfassung	إحاطة، فهم
Europäisierung	أوربّة، التحويل إلى النمط الأوروبي	Erfahrung	التجربة
einströmen	يندرج، يصبّ في	Erzeugnisse	منتوجات
einholen	يجلب، يدرك	Entscheidungsvollmacht	القدرة التامة على القرار
Einstimmigkeit	التطابق	Erkenntnissubjekt	الذات العارفة
Erörterungen	النقاشات	Erklärungsgrundlage	قاعدة توضيحية
Eigenheit	خصوصية	Erkenntnisrelation	العلاقة المعرفية
eingeordnet	مندرج	evidente Einsichten	معارف بديهية
Erlebnisse	التجارب المعيشة	Ewigkeit	الخلود
einsichtig	بديهي	eigenartig	خاص، نوعي
Entwertung	امتهان، إبطال قيمة شيء	Erfolge	انتصارات
Enttäuschung	خيبة الأمل	Einstellung	موقف

Eigenart	الخاصية المميّزة	Episteme	المعرفة
Endgeltung	صحة نهائية	Einleitung	التمهيد
Entwurf	تصميم	Eidetik	العلم الماهوي
Einzelpersönlich keit	شخصية فردية	Eigenwesentlichkeit	ضرورة خاصة
Eigentümlichkeit	خصوصية	Erfahrungswelt	عالم التجربة
Einstellungsände rung	تغيير الموقف	Einheit	وحدة
Erfahrungsdinge	أشياء التجربة	Einseitigkeit	وحدة الجهة
Einstimmigkeit	الاتفاق، التطابق	Ethik	علم الأخلاق
Entweltlichung	الابتعاد عن العالم	Einstimmigkeit	التطابق
Eingangstor	باب الدخول الكبير		

F

Fortschritt	تقدّم	fungiert	يسلك، يؤدي وظيفة
Flut	مدّ	Forderung	الاشتراط، المطلب
Funktionär der Vernunft	خادم للعقل	Freiheit	حرية
Formungen	الصياغات	Freilegung	اكتشاف
Fülle	الملء	Faktum	واقعة
Fremdling	أجنبي	festliegend	راسخ
Fortsetzung	مواصلة	fragmentarisch	بشكل تجزيئي

G

die Größen	العظماء	Glaube	التصديق
Gehalt	مضمون	Gewinnung	كسب، ظفر
gewinnen	يظفر	Gültigkeit	صحة
Gegebenheit	الإعطاء	Gegenstand	موضوع
Geltungsleben	حياة معتبَرة	gegenständlich	موضوعي
Geltungsgebilde	شكل للصحة	Gegenständlichkeit	الموضوعية
Gestaltung	إنشاء	Grundvorwurf	المأخذ الرئيسي
Grundlegend	مؤسِّس	Gründe	الأسباب
Geist	الروح	Grundlegung	تأسيس
Gebilde	شكل	grundsätzlich	أساسي
Gegenständlichkeit	موضوعية، التعلق بموضوعات.	Geisteswissenschaften	العلوم الروحية
Gesamtzusammenhang	السياق الكلي	Genesis	أصل
Grundbestimmung	التحديد الأساسي	Grundwissenschaft	علم أساسي
Gegenstandserfahrungen	تجارب خاصة بالموضوعات	Generalthesis	الأطروحة العامة
Gegenstandsbewusstsein	شعور بالموضوع	gültig	صحيح

H

Handlung	السلوك	hervorbringen	أثمر، تمخّض عن
Handelnder	الإنسان الفاعل	Hintergrund	الجانب الخلفي
Hinweis	تعليمة	Habe	امتلاك، حيازة، مكسب
Heranführung	السوق التدريجي		

I

intentionale Implikationen	تضمّنات قصدية	inhaltlich	متعلق بالمضمون
Inhaltsfülle	ملء مضموني	imperative Forderung	المطلب الصارم
Installierung	إرساء	Ichzentrum	مركز الأنا
Intersubjektivität	تذاوت، تفاعل عدة ذوات	Identifizierbarkeit	إمكانية التعرف على الهوية
implizieren	يتضمن، يستلزم	Institutionalisierungen	إنشاء مؤسّسات
Intentionalität	القصدية	Ichakten	أفعال الأنا
Induktion	الاستقراء	Ichkörper	الأنا الجسمي
immanent	محايث		

J

Jugendfreund	صديق الطفولة	jüngst	حديث

K

Kernelement	العنصر النواتي	Körperwissenschaft	علم الأجسام
Koexistenz	تواجد	Kulturgut	مكسب ثقافي
Kinästhese[1]	حركة وظيفية	Kehrtwendung	تحوّل، انقلاب
konkret-anschaulich	عيني–مرئي	Korrelatleistung	فعل تضايفي
Klärung	توضيح	Korrelation	الترابط

L

Lebensbedeutung	المعنى المتصل بالحياة	Lebenswelt	عالم الحياة
Leitfaden	السلك الناقل	Leistungen	أفعال
letztverständlich	مفهوم بشكل نهائي	Letztbegründung	التأسيس النهائي
Los	نصيب أو حظ	Lebendigkeit	حياتية
Limes-Vorzeichnung	تحديد مسبق محدود	Lehre	النظرية
Leistungsgebilde	أشكال إنجاز	Leibhaftigkeit	عينية
lebensuntüchtig	غير ماهر في الحياة	letztmaßgebend	حاسم بشكل نهائي

(1) Cinesthèses هي حركات وظيفية للجسم الخاص Leib، فهي تغيّر الأفق القصدي للتجربة، تحدّد تنوع عمليات ظهور الموضوع المدرك، و ذلك بإتاحة تواصل التجربة، مثل مختلف نقاط و زوايا النظر.

M

Modernisierung	عصرنة	Mystizismus	المذهب الصوفي
Motiv	السبب	Mitdasein	الوجود-مع
monistisch	واحدي	Modalisierung	التعديل
Motiviertheit	الصفة التحفيزية	Mundanität	الانتماء إلى العالم
Mytisches	ما هو أسطوري	Das Menschliche	الإنساني

N

Naturalisierung	تطبيع	Nichtselbstgegebenheit	لاإعطاء ذاتي
Nachverstehen	الفهم البَعدي	Normierung	إخضاع للمعايير
nachweisbar	قابل للبرهنة عليه	Nutzen	الانتفاع، المنفعة
Not	الخطر		

O

Operationsfeld	الحقل الإجرائي	Objekt	موضوع
offenbart	موحى به	Objektivismus	مذهب وضعي
offenbar	بصراحة	objektiviert	مجسَّد
Ohnmacht	اللاقوة		

P

phänomenologisch begründen	التأسيس بطريقة فينومينولوجية
Polsystem	النظام القطبي
Prinzipalkoordination	الارتباط الرئيسي
Passivität	الانفعالية
Präsentifikation	الإحضار*
Potentialitäten	إمكانيات، كوامن
patent	ماهر
Problemstellung	طرح الإشكال

Q

Quellen	مصادر

R

Reinheit	الخالصية	rein	خالص
Rückfrage	تساؤل دقيق	Reinigung	تخليص
das Rein-Apperzipierte	المدرَك الخالص	Residuum	متبق
Rekurs	رجوع	Rückverweisung	الإحالة من جديد
Rückzug	الرجوع	Rückgang	رجوع
Raumzeitlichkeit	صفتا المكانية و الزمانية	Rechtsfrage	مسألة الحقّ
rechtfertigen	يبرّر	Richtung	اتجاه
Rationalisierung	عقلنة		

* انظر قاموس المصطلحات الفينومينولوجية

S

Seinswahrheit	حقيقة الوجود	Schein	الظهور
Selbstgebung	الإعطاء الذاتي	Seinsgeltung	الصحة أو الشرعية الوجودية
Setzung	وضع	Standpunktsphilosoph ien	فلسفات الرأي
Seinscharaktere	سمات الوجود	Sinnending	الشيء الحسي
Selbsthabe	امتلاك ذاتي	schwankend	متردد
Seele	الروح	seelisch	روحي
Solipsismus	المذهب الواحدي	Seinssinn	معنى الوجود
Subjektvergessenheit	نسيان الذات	Sicht	رؤية
Selbstbesinnung	المعرفة الذاتية	Seinsschicht	طبقة وجودية
Selbstregelung	الضبط الذاتي	Strukturen	البنى
Subjekt des Vermögens	ذات القدرة	das Selbstgewisse	ما هو يقيني بذاته
Sinnbestände	مضامين المعنى	sachlich	من الناحية الملموسة
seinssetzend	واضع للوجود	Selbstgegebenheit	الإعطاء الذاتي
Subjekt der Akte	ذات الأفعال	schöpfen	يستمد أو يغترف
Sonderwelten	عوالم خاصة	Sphäre der Natürlichkeit	حقل ما هو طبيعي
Sinnstiftung	تأسيس المعنى	skeptisch	شكي
Substruktion	الإدراج	Sein an sich	وجود في ذاته
Selbstauslegung	التأويل الذاتي	Sicherung	تأكيد، ضمان
sinnentleert	مفرغ، أو مجرَّد من المعنى		

T

Tatsachenwissenschaft	علم أشياء	Telos	الغاية
Tiefblicke	نظرات عميقة	Transzendenz	المفارقة
transzendentale Subjektivierung	التذويت الترنسندنتالي	treffen	يصادف
Tätiges Erfahren	الإدراك الفاعل	thematisiert	المتخَذ كموضوع
Tätigsein	النشاط، الفعالية	Tätigkeiten	الأنشطة
Tatsachenkomplexen	مركّبات شيئية	Tat	الفعل
Thematisierung	اتخاذ شيء ما موضوعا، موضعة		

U

Urteil	الحكم	Unstimmigkeit	لا اتفاق، اختلاف
Umwertung	إعادة تقييم	umsichtig	بكل حذر
unverbindlich	غير قابل للتوحيد	Unsterblichkeit	الخلود
umgreifen	يشمل	Urstiftung	تأسيس أصلي
umstritten	غير مستقر	Untergrund	أساس باطن
Urtatsache	الواقعة الأصلية	Umgestaltung	إعادة تأسيس
Ursprung	الأصل، المصدر	Überspringen	مجاوزة
Ursynthese	التركيب الأصلي	Umsturz	الانقلاب، أو القلب
Urkonstitution	التأسيس الأصلي	Unthematizität	صفة اللاتموضع
Urmodus	النمط الأصلي	Umwelt	العالم المحيط
Urform	الصورة الأصلية	unüberschreitbar	لا يمكن تجاوزه
Urdoxa	الظن الأصلي	Unbehagen	الشقاء
Urstätte	المحل الأصلي		

V

verweisen	يحيل إلى	vorausliegend	حاضر بشكل سابق
Von vornherein	من الآن فصاعدا	Verschiebung	تأجيل
Verhaltensumgebung	محيط سلوكي	Vorstellung	تمثل
verdrängen	يطغى	Vernünftigkeit	العقلانية
verbannen	يقصي، ينفي	Vergegenwärtigung	التحويل إلى الحاضر
Voraussetzung	الفرضية، الشرط	Vorhaben	نية، طموح
Verfälschung	تزييف، تغليط	verwickelt	مرتبك
Verzweigungen	تفريعات	verbindbar	قابل للتوحيد
Vermächtnis	الإرث	vieldeutig	مبهم، متعدِّد المعاني
Vollzug	الممارسة	vollziehendes Leisten	فعل منجِز
Verhalten	السلوك	verborgen	تخفى على الذات
Verwandlung	التحوّل	Vorhandensein	الحضور
Vermeintheit	حالة ما يكون متوهّما	vernünftig	عقلي
verfehlt	مضيّع	Vernunftwesen	ماهية عقلية، أو وجود عقلي
Vermittlung	واسطة	vorurteilsfrei	من غير أحكام سابقة
Verweltlichung	الإدماج في العالم	vollziehen	يطبّق، ينجز
verschüttern	يزعزع، يهز	vorherrschen	يسيطر
verharren	بقي، استمرّ	Vorgegebenheit	إعطاء سابق
Vorkomnis	حادث	Verkehrung	قلب
Verfahren	الأسلوب، المنهج	Vermögen	الملكة، القدرة
Vorsätze	نوايا	Vollkommenheitsideal	مثال نسبي للكمال
Vorgehen	مسلك، مسيرة، ممارسة	Vermögen	القدرة
Vorbildlichkeit	نموذجية		

W

wörtlich	حرفي	weitgehend	على نطاق واسع
wertvoll	مهمّ	Widersinn	ما لا يقبله العقل
Weltpraxis	تطبيق متعلق بالعالم	Wissenschaftlichkeit	علمية
Weltleben	الحياة ضمن العالم	Werden	الصيرورة، التحوّل
Wertproblematik	إشكالية القيمة	Wissenschaftstheorie oder Wissenschaftslehre	نظرية معرفية
Weltauffassung	تصور العالم	Weltanschauung	وجهة نظر بخصوص العالم
Weltall	العالم الكلّي	wahrnehmen	أدرك، حقّق
Welthabe	امتلاك أو معرفة العالم	wahrmachen	حقّق
Wirklichkeit	حقيقة	Wesensmöglichkeiten	الإمكانات الماهوية
Wesensnotwendigkeiten	ضرورات ماهوية	wirkungsmächtig	قويّ التأثير
wechselseitig	متبادل	wesensmässig	طبقا للماهية
Wesenserforschung	بحث ماهوي	Wesenscharakter	طابع ماهوي
Weggedanke	فكرة الطريق	Wesenswissenschaft	علم ماهيات
Weltglaube	التصديق بالعالم	Wissenschaftskultur	ثقافة علمية
Weltgläubigkeit	صفة التصديق بالعالم	Weltvernichtung	نفي العالم
Wesen	ماهية، طبيعة		

Z

Zusammenfassung	الخلاصة	zurückbezogen	مرتبط بـــ
Zuwachs	نموّ	zugrunde liegt	يعتبر أساسا لـــ...
Zirkelstruktur	بنية دورية، دور	Zusammenhang	السياق، الارتباط
Zweckgebilde	الأشكال الغائية	Zeitlichkeit	الزمنية
Zeitbewusstsein	الشعور بالزمن	zusammenbrechen	انهار، تحطم
Zerfall	انهيار		

قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر

أ- المصادر باللغة الألمانية

Edmund Husserl (1859-1938)

1- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana Band VI, (Haag Martinus Nijhoff 1954).

2- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934 – 1937. Hua XXIX. Herausgegeben von Reinhold N. Smid (Kluwer Academic Publishers, 1993).

3- Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Band VII Herausgegeben von Rudolf Boehm, HAAG : MARTINUS NIJHOFF 1956).

4- Erste Philosophie (1923/1924), zweiter Teil, Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana Band VIII, herausgegeben von Rudolf Boehm (HAAG MARTINUS NIJHOFF 1959).

5- Zur Phänomenologie der Intersubjektivitat. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920. Hu XIII. Hrsg. von Iso Kern (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1973).

6- Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (Vorlesungen 1906/07). Hu. XXIV Herausgegeben von Ulrich Melle (1984 MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS).

7- Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen, Band II. herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, (HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1958).

8- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band III/2. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neuherausgegeben von KARL SCHUMANN, 2. Halbband: ergänzende Texte (1912-1929). (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1976).

9- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Band IV Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Herausgegeben von Marly Biemel. (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1952).

10-Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. Band XVII. Herausgegeben von PAUL JANSSEN. (HAAG: MARTINUS NIJHOFF, 1974).

11-Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von LUDWIG LANDGREBE. (FELIX MEINER VERLAG HAMBURG. 1972).

12-Philosophie als strenge Wissenschaft. Aufsätze und Vorträge (1911-1921) Mit ergänzenden Texten. Band XXV. Herausgegeben von: THOMAS NENON UND HANS RAINER SEPP. (1987 MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS).

13-Aufsätze und Vorträge (1922 – 1937) Mit ergänzenden Texten. Hua XXVII. Herausgegeben von THOMAS NENON UND HANS RAINER SEPP. (KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS 1989).

14-Briefwechsel Bd. IX.

15-Briefwechsel Bd. XIII.

ب- المصادر باللغة الفرنسية

1- la philosophie comme science rigoureuse, trad. Q. Lauer, (Paris, PUF., 1955).

2- Recherches logiques. Tome 2, 1ere partie. Trad. H. Elie, (Paris, PUF. 1961).

3- Idées directrices pour une phénoménologie, tr. P. Ricoeur, (Paris, Gallimard, 1950).

4- Méditations cartésiennes. Trad. Peiffer et Levinas, (Paris, Vrin 1953).

5- La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale. Traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. (Editions Gallimard 1976).

6- logique formelle et logique transcendentale, trad. S. Bachelard, (Paris, P.U.F., 1957).

جـ- المخطوطات

1- A V 10

2- A V 19

3- A V 20

4- A V 22

5- A VII 11

6- B I 16

7- B I 22/ V

8- B I 25

9- K III 6

10- KIII 19

11- K VI 4

12- Manuscrit de 1913, publié dans les Etudes philosophiques, (janv.-mars 1949).

2 – المراجع

1- Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. (Felix meiner Verlag, Hamburg, 1996).

2- Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes, vorgelegt von Klaus Wüstenberg aus Saarbrücken. Von der Philosophischen Fakultät der Rheinisch – Westfälischen Technischen Hochschule Aachen zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie genehmigte Dissertation 1982

3- Merleau-Ponty, le probleme des sciences de l'homme selon Husserl, in «les cours de Sorbonne», Paris ohne Jahr. Zeitschrift.

4- Merleau- Ponty, Phénoménologie de la perception, (Paris nrf 1945, librairie Gallimard, 10e édition).

5- Maurice Merleau-Ponty: les sciences de l'homme et la phénoménologie, (Paris 1953).

6- André Dartigues, qu'est-ce que la phénoménologie? (Edouard Privat, Editeur, Toulouse, 1973).

7- G. Berger. Le cogito dans la philosophie de Husserl. (Paris, Aubier, 1941).

8- E. Fink, Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Kantstudien, Bd. XXXVIII, Heft 3-4.

9- Tranc-Duc-Thao. Phénoménologie et matérialisme dialectique, (Paris, édit. Minh-Tân, 1951).

10- Edmund Husserl, Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte (1). Mit einer Einführung, herausgegeben von: Klaus Held. (philipp Reclam jun. Stultgart, 1985).

11- File: // E:/ Edmund 20% Husserl 20% - 20% Wikipedia htm.

12- Quentin Lauer, Phénomenologie de Husserl: Essai sur la genese de l'intentionnalité (Paris PUF: 1955).

13- Emmanuel Levinas, En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, (Paris. 1949).

14- Iso Kern, Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. (HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1964) Phänomenologica, B. 16.

15- P. Ricoeur : «Husserl et le sens de l'Histoire «,dans Revue de Methaphysique et de Morale, Jul.-Oct. 1949).

16- Ernst Wolfgang Orth, Edmund Husserls «Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Vernunft und Kultur (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999).

17- Ernst Wolfgang Orth, Phänomenologie und Praxis, Phänomenologische Forschungen, herausgegeben von der deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Band 3. (Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1976).

18- André de Mural, l'idée de la phénoménologie. l'exemplarisme husserlien. (Lausanne imprimerie Henri Jaunin S.A. 1958).

19- Hubert Hohl: Lebenswelt und Geschichte-Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls, (München 1962).

20- Maurice Merleau-Ponty: signes, (Paris 1960).

21- G.A. de Laguna: on Existence and the Human world, (New Haven and London 1966).

22- Carl Friedrich Gethmann (Hrsg.), Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie, (Bouvier Verlag. Bonn, 1991).

23- Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens (Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1997).

24- W. Biemel: die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie, in: Zeitschr. f. philos. Forschung XIII, 2.

25- A. De Waelhens: Die phänomenologische Idee der Intentionalität, in: Phänomenologica Bd. 2: Husserl und das Denken der Neuzeit. (Martinus Nijhoff (La Haye/ Den Haag/1959).

26- J. Paul Sartre, l'etre et le néant, essai d'ontologie phénoménologique, (Paris 1950).

27- S. Freud, Introduction à la psychanalyse, trad. Jankélévitch, (Paris, Payot, 1961).

28- Revue de philosophie. presses universitaires du Mirail 22. de Kant à la phénoménoloigie. (Kairos 22. 2003).

29- Götz Schregle, DEUTSCH-ARABISCHES WÖRTERBUCH (OTTO HARRASSOWITZ. WIESBADEN 1974).

30- Souheil Idriss, AL-MANHAL Dictionnaire Français – Arabe (Dar El- AADAAB BEIROUT 2000).

الفهرس

القسم الأول
نشأة الفينومينولوجيا الترنسندنتالية وتطورها

الفصل الأول
من الأزمة إلى البدء الجديد

الفصل الثاني
الرد الفينومينولوجي والانتقال إلى الفينومينولوجيا التأسيسية

الفصل الثالث

بين أزمة العلوم وأزمة الحياة

(تأملات هسرلية)

الفصل الرابع

العلاقة القصدية بين التجربة الطبيعية وعالم الحياة ودورها في عقلنة التجربة

القسم الثاني

دور مختلف أنواع الردود في التأسيس الجوهري المنهجي للفينومينولوجيا كعلم للشعور الخالص الترنسندنتالي

الفصل الأول

من علم النفس الخالص إلى علم الوجود الخالص

الفصل الثاني
طرق التعليق والرد الفينومينولوجي

الفصل الثالث
منهج البحث الماهوي وعلاقته بمناهج أخرى

الفصل الرابع
الفينومينولوجيا والتحليل النفسي

القسم الثالث

عالم الحياة بين العلم والفلسفة: بوادر أزمة العلم

الفصل الأول

الفينومينولوجيا والعلوم

الفصل الثاني

أسباب الأزمة وطرق تجاوزها

الفصل الثالث

كتاب "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجياالترنسندنتالية" وتجديد المدخل إلى الفلسفة من خلال مفهوم عالم الحياة

القسم الرابع
الوحدة الترابطية بين الأنا والعالم كحلقة وصل بين الفينومينولوجيا الترنسندنتالية والفينومينولوجيا الموندانية

الفصل الأول
رّد العلم الموضوعي إلى قبليّ عالم الحياة

الفصل الثاني
الرد الترنسندنتالي كطريق لإبراز القصدية المؤسِّسة للطبيعة المريَّضة

الفصل الثالث

التطبيق والأخلاق في فلسفة عالم الحياة

أنجز طبعه على مطابع

ديوان المطبوعات الجامعية

1، الساحة المركزية - بن عكنون - الجزائر